
Cres Cat Scientia
Vita Excolatur



KULTURGESCHICHTLICHE
BIBLIOTHEK
BEGRÜNDET VON W. FOY †
I. REIHE: ETHNOLOGISCHE BIBLIOTHEK
MIT EINSCHLUSS DER ALTORIENTALISCHEN KULTURGESCHICHTE
6

# RASSEN UND RELIGIONEN IM ALTEN VORDERASIEN

VON

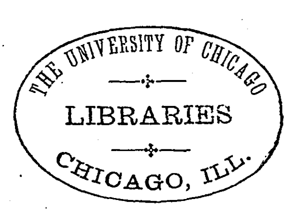
MAX SEMPER

MIT TITELBILD, 8 TEXTABBILDUNGEN UND 8 TAFELN



HEIDELBERG 1930
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlags-Nr. 2208.


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.



Ardvi Sura Anahita.
Nach dem sassanidischen Relief in Persepolis.
Gezeichnet von Fr. Krischen.

# Vorwort.

Das hier vorgelegte Buch enthält Einzeluntersuchungen als Vorstudien zu einer charakterologisch gerichteten Kultur- und Religionsphilosophie, liegt also der Berufswissenschaft und dem Lehrfach des Verfassers, der Paläontologie und Geologie, so fern, daß die Frage nach den Gründen eines so völligen Frontwechsels zuallererst gestellt werden wird. Die Antwort würde vorwiegend von rein Persönlichem und zeitgeschichtlich Zufälligem zu reden haben. Also verlohnt es nicht der Mühe, darauf einzugehen. Zur Kennzeichnung des Rahmens, in welchem die Dinge hier gesehen sind, des Standpunktes, der Voraussetzungen und der Grundsätze der Betrachtung stehe hier vorweg das Geständnis, daß diese Schrift ursprünglich den dritten Band eines zusammenfassenden Werkes bilden sollte, dessen erster Band eine hauptsächlich auf Geologie und Biologie begründete, charakterologisch auf die Eigenart der deutschen Denkweise eingestellte Weltanschauung vortragen sollte, während der zweite die naturphilosophischen und naturwissenschaftsgeschichtlichen, der dritte die religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Grundlagen beizubringen gehabt hätte. Dieser letzte Band liegt hier allein vor; ob die Gunst der Umstände jemals den Abschluß der beiden andern erlauben wird, die bisher nur aus Einzelausarbeitungen und Vorlesungstexten bestehen, das bleibt höchst zweifelhaft, und so ist jetzt in dieses Buch, besonders in die Einleitung und in den Schlußabschnitt, manches eingegangen, das eigentlich im ersten Bande des geplanten Gesamtwerks und dort in weniger skizzenhafter Durchführung seinen Platz gehabt hätte.

Einem immerhin schon älteren und außerdem erkenntnistheoretisch und methodologisch nicht ungeschulten Forscher stehen die Schwierigkeiten solchen Unternehmens deutlich vor Augen, um so mehr, als er sich auf Schritt und Tritt

durch seine Unkenntnis der orientalischen Sprachen gehemmt und gehindert fühlen mußte. Um so lebhafter und aufrichtiger ist sein Dank für alle die Hilfe, die er erfuhr, so reichlich, daß es unmöglich ist, hier alle Namen zu nennen. Zuerst sei dreier Verstorbenen gedacht, der Herren v. Lecoq, F. W. K. Müller und Jos. Marquardt, dann der Herren Joh. Hertel, Eckhard Unger, Joh. Friedrich und Albrecht Götze, die zuweilen erhebliche Mühe an Randbemerkungen zu vorläufigen Niederschriften, an briefliche Hinweise und Erörterungen ungeklärter Punkte, sogar an Mitteilungen noch unveröffentlichter Ergebnisse wandten. Hoffentlich werden sie dem Verfasser nicht verübeln, daß er trotzdem in einigen Fällen eine von der ihrigen abweichende Meinung zu vertreten wagt, oder von einer ihm freundlichst übersandten Druckschrift („Beiträge zur Erklärung des Avestas und des Vedas" von Joh. Hertel, 1929) scheinbar nicht Kenntnis genommen hat. Der Text dieses meines Buches lag seit Ostern 1928 abgeschlossen vor und harrte des Druckes; anderweitige Beanspruchung machte umfangreiche Überarbeitungen völlig unmöglich, und in genanntem Falle besonders auch deshalb, weil sonst weitschichtige Erörterungen über Voraussetzungen und Grundsätze des Forschens einzufügen gewesen wären, Auseinandersetzungen, die niemals in abgerissenen Freistunden erledigt werden können und außerdem erfahrungsgemäß Monologe ohne Wirkung und Erfolg zu bleiben pflegen.

Eine schwere Hemmung bestand darin, daß der Verfasser von Land und Leuten Vorderasiens nur sehr unzureichende Kenntnis aus eigener Anschauung besaß, denn eine flüchtige Bereisung der kaukasischen Länder gelegentlich einer Exkursion des Internationalen Geologenkongresses in Rußland 1897 zählte kaum noch mit. Indien, Persien und Armenien, die Länder, von denen im folgenden zumeist die Rede ist, lagen ganz außerhalb des Erreichbaren; die Ägäis aber ward zugänglich infolge einer Schenkung seitens der Gesellschaft der Freunde der Aachener Hochschule, die um so dankenswerter ist, als Studien dieses Inhalts sonst deren sachentsprechend vorgezeichneten Aufgabenkreis nicht angehören. Während einer fast dreimonatlichen Reise nach Konstantinopel, Griechen-

land und Kreta konnte ein großer Schatz an persönlichen Beobachtungen aller Art gesammelt werden, da an allen besuchten Orten Rat und Unterstützung von den Angehörigen der verschiedensten Kreise dargeboten wurde. Ihnen allen sei hiermit nochmals ein zusammenfassender Dank gesagt.

Den Schluß dieser Liste freundwilliger Helfer bildet wiederum die Gesellschaft der Freunde der Aachener Hochschule, die nochmals eingriff und durch Zusage einer beträchtlichen Beihilfe zu den Druckkosten das bereits von dauerndem Winterschlaf bedrohte Schriftstück an das Tageslicht förderte. Hoffentlich findet das so reich geschenkte Vertrauen seinen Lohn dadurch, daß — bei allen Einwendungen, die gegen Einzelheiten der Schlüsse und Begründungen zu erheben sein werden — doch die grundlegende Theorie sich als anwendbar und fruchtbringend bewährt. Der Verfasser aber nimmt nunmehr Abschied von einer Arbeit, die ihm über ein Jahrzehnt lang der Lebensinhalt gewesen ist.

# Inhalt.

---

## Berichtigungen.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Seite 47, | Zeile 27, | statt: | Taf. IV | lies: | Taf. V |
| „ 100, | Anm. 120, | „ | FcGb | „ | FoGb |
| „ „ | „ „ | „ | FdGi | „ | FdGr |
| „ 193, | Zeile 5, | „ | Herde | „ | Herden |
| „ 205, | Anm. 23, | „ | LoSo | „ | LoCh |
| „ 216, | Zeile 34, | „ | § 15 | „ | § 18 |

Die Schreibung der Namen strebt unter Verzicht auf phonetische Genauigkeit nach tunlichster Annäherung an deutsche Wort- und Klangbilder. Leider ist eine von Schwankungen freie Durchführung nicht gelungen.

# Einleitung.

**§ 1.** Von Zusammenhängen zwischen Volkstums- und Religionsgeschichte im alten Vorderasien von der Ägäis bis Indien soll in diesem Buche die Rede sein. Als Wahrzeichen vorangestellt ist der Name und das Bild der altpersischen Göttin Anahita, weil in ihrem besonderen Schicksal sich mit symbolhafter Deutlichkeit ein allgemeines, allen Formen menschlicher Kultur drohendes Entwicklungsende offenbart.

Germanen, Hellenen und Perser, einst in vielen geistesverwandt, schufen aus gleicher Auffassung des Weibtums die göttlichen Gestalten der Walküre, der Athene und der Anahita; die persische Göttin, die „hocherhabene reine", wie man ihren Namen übersetzte, die auf einem Felsbild bei Persepolis dem Sassanidenkönig den Kranz, das Abzeichen der Königswürde, überreicht, und der eine der schönsten Hymnen des Avesta gilt, ist die weiblichste, sanfteste unter ihnen, denn sie war ungewaffnet. Sie sorgte der Kanäle, die nötig sind, damit das Land dort Frucht bringe; als schwesterliche Gebieterin und hilfreiche Genossin stand sie neben dem Könige, neben den Helden Irans, schenkte ihnen Huld und Sieg, hoheitsvoll jedem Liebesbegehren unnahbar und doch ihres Schmucks und ihrer weiblichen Anmut bedacht.

Athene, die Schildjungfrau, die in leuchtender Wehr dem Gipfel des wolkensammelnden, Blitze schleudernden Berges entstieg, war dem Manne Genossin und Vertraute im heldenhaften Waffengang und in Werken des Friedens, des Geistes, der Kunst. Der Herrin des Hauses, der Lebensgefährtin des Mannes, war sie Meisterin ihres weiblichen, fraulichen Tuns, aber niemals ward sie Gattin oder Geliebte, weder eines Gottes noch eines Menschen, und blieb doch immer Weib, 'Pallas', die Maid Athene.

Die rauhe, waffenklirrende Welt des germanischen Nordens ließ die Walküren nur Kriegerinnen, kampffrohe Genossinnen menschlicher Männer sein. Vielleicht waren Vorbild der Göttergestalt menschliche Heldinnen, die auf Weibtum und Weibeswerk verzichteten, um in überschäumender Kraft den Leidenschaftsrausch der Schlacht zu teilen oder gleich einer Veleda kluge Beraterinnen der tollkühn unüber-

legten Recken zu sein. Auch die Göttinnen blieben dem Menschenschicksal näher als Athene und Anahita: die Sage läßt sie mehrfach aus dem Kreise der Göttinnen ausscheiden, um fortan als eines Helden ebenbürtiges Eheweib nur noch Mutter und Gebieterin, „Frouwe" zu sein.

Ein anderes Weiblichkeitsideal ist ausgeprägt in der babylonischen Istar, der syro-phönizischen Astarte und der hellenischen Aphrodite. Auch dieses ist in Werken der Kunst und Dichtung zur Erhabenheit emporgeführt worden, stand aber dann immer jenem der „Männin", von der körperlichen Geschlechtlichkeit des Weibes absehenden, feindlich gegenüber. Die Ilias erzählt einmal, daß Athene und Aphrodite ihren Schützlingen Diomedes und Äneas zuliebe in das Getümmel der Feldschlacht eingriffen, daß ob Aphrodites Verwundung im Olymp sich Klage, Streit und spitze Neckerei erhob, bis Zeus mit lächelndem Scherzwort alles in die Heiterkeit der ewigen Götter verklingen ließ. Kein altheiliger Mythus kam hier zum Wort: der Dichter gab seiner Phantasie die Zügel frei, um den Gegensatz der Weiblichkeitsideale, die in seiner Götterwelt Gestalt geworden waren, künstlerisch auszutragen.

Zwischen Anahita und Istar mußte der Streit in wirklicher Welt durchgekämpft werden bis zum bitteren Ende; Istar verlor dabei die Kraft zum Fluge auf Geisteshöhen und verkam in niedrigsten Lebenslagen, kaum mehr denn eine Kupplerin triebhafter Geschlechtlichkeit. Anahita aber entschwand den Blicken, als der nordische Bestandteil des Ariertums in der Flut einkreuzenden Fremdblutes ertrank und sein geistiges Schaffen gelähmt wurde durch die breit einströmenden Vorstellungswelten andersgearteter Nachbarvölker. Was einzig von ihr übrig blieb, war Scheherazade, cithrem azata, 'die edelgeborene', genannt nach einem Beinamen der Göttin, die Erzählerin der Märchen von 1001 Nacht, welche Achtung zu erzwingen verstand für den Geisteswert des Weibes, das sonst in Haremshaftigkeit ein willenloser Spielball geschlechtlicher Triebe, der eigenen wie der männlichen, geworden war. Und es scheint, als müsse in der Gegenwart, die keine Göttinnen mehr schafft, in der aber jene Weiblichkeitsideale namenlos geworden wieder gegeneinander stehen, der letzte Kampf ausgefochten werden; wird dann Istar abermals im Schlamme versinken und die Walküre das Schicksal Anahitas teilen, oder vermögen die Völker unserer Tage bewußter ihr Schicksal zu lenken und solchem Ausgang zu wehren?

Symbol und Titelwort sind keine Inhaltsangaben. Ein alter Spruch lautet: Wie der Mensch, so sein Gott; in den

Göttern, die ein Volk sich schafft, sind seine Lebenszustände und seine Bewertungen der Lebenserscheinungen idealisiert widergespiegelt. Doch erlauben diese Sätze eine Erweiterung und eine Umkehrung, denn was für Götter und Religionen gilt, das muß auch für das sonstige kulturelle Schaffen in Kraft stehen: es entspringt der geistigen Eigenart des Volkes, wie sie sich aus ererbten Anlagen und den umgebenden oder eindringenden Entwicklungsbedingungen gestaltet. Also muß sich aus dem kulturellen Wesen eines Volkes seine Geistesart ablesen lassen, und Änderungen der Begabung oder der formenden Daseinsbedingungen müssen sich bekunden in Wandlungen der geistigen Äußerungen. Kulturgeschichte und als ein Teil von ihr die Religionsgeschichte ist abhängig von der Geschichte des tragenden Volkstums, von den geistigen Merkmalen der Rasse in ihrem Bestand und in ihren Wandlungen. Es muß — zwar unter Beachtung der weiteren, mitgestaltenden Einflüsse — möglich sein, eines aus dem anderen in umkehrbarer Richtung des Betrachtens abzulesen.

Die Geschichte der biologischen Theorien der Neuzeit seit den Tagen Descartes bis zur Gegenwart belegt, daß auch auf diesem Felde Deutsche, Engländer und Franzosen als scharf umgrenzte Volkspersönlichkeiten nebeneinander stehen, gekennzeichnet durch Eigenarten der Denkweise, der Problemstellung und der bei Problemlösungen leitenden Absichten. Ein im Austausch der Ergebnisse aus der Fremde übernommener Gedanke wird in seiner neuen Umgebung umgestaltet, zuweilen bis zur Verkehrung seiner ursprünglichen Bedeutung, und wirkt selbst dann noch als ein Ferment, das Gärung oder geiles, abirrendes Wachstum erzeugt, mitunter geradezu als ein giftiger Krankheitskeim. Wirklich austauschbar sind nur Tatsachenkenntnisse, Rohbarren der Forschung, die jedes Volkstum seiner eigenen Geistesart gemäß auszuprägen hat, und Erkenntnisziele, denen dann jeder auf seinem eigenen Wege zu nahen suchen muß.[1] Je stärker ein Gedanke philosophisch oder weltanschauungsmäßig getönt ist, desto enger ist seine Gültigkeit und seine Fruchtbarkeit an das Volkstum gebunden, dem er entstammt; also müssen Krisen, wie sie sich besonders und am auffälligsten in der Geschichte der deutschen Biologie durch Aufnahme von Theorien englischer und französischer Herkunft ereignet haben, noch viel deutlicher in der Geschichte der deutschen Philosophie und besonders in deren volkstümlichster Gestalt, in der Religions-

[1] Vorläufig: SZ. 52–98. Auch WN.

geschichte bemerkbar sein, denn seit Beginn des Mittelalters ist unsere lebende Vorstellungswelt bis in die Tiefen durchsetzt von Gedanken fremdvölkischen Ursprungs: ihre vergangenen Krisen werden erst verständlich, ihre gegenwärtigen erst der Heilung zugänglich, künftige erst vermeidlich, wenn neben dem anderen, sonst erforschlichen, auch Art und Wirkungsweise, Nutzen und Gefahr dieser geistigen Gärungskeime erkannt und gebührend in Rechnung gestellt sind.

Tiefer noch als in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit Franzosentum, Engländertum und die als Amerikanismus bezeichnete Denkweise haben in der Vorzeit durch Christentum und Humanismus, auch durch ihre Gestaltung des Rechts, die alten Völker des Mittelmeers und Vorderasiens in das Werden des Deutschtums, seine äußere und innere Geschichte eingegriffen. Welches waren die geistigen Merkmale der Völker, die jene Kulturwerke schufen? Wie verhalten sich diese zu denen des Deutschtums? Bestätigt sich auch für die alte Zeit und die Geschichte ihrer Religionen der aus der gegenwärtigen Wissenschaftsgeschichte gezogene Schluß, daß Gedanken gebunden sind an das Volkstum, das sie erzeugte, und beim Austausch Wesen und Triebkraft ändern? Und welche beobachtungsmäßigen Erfahrungen stützen hier die Theorie, daß das Schicksal einer Kultur an das der tragenden Rasse gebunden sei? Wie grenzt sich hier der Wirkungskreis der erblichen Veranlagungen gegen den anderer, unstreitig ja vorhandener Gestaltungsmächte ab? Das sind die Fragen, deren Lösung hier angebahnt und wenigstens in einzelnen Teilen angegriffen werden soll.

Denn wenn wirkliche Durchdringung des Tatbestandes gefordert wird, so ist es völlig unmöglich, daß ein einzelner den ganzen Stoff bemeistere. Allein die griechische Geistesgeschichte stellt wegen der Fülle der Überlieferungen und des Umfangs des darüber handelnden Schrifttums eine besondere Lebensaufgabe, und nicht viel anders steht es mit dem Babyloniertum. Die Not gebietet hier eine Beschränkung auf Ausblicke und Andeutungen. Ägypten darf, da es eine Welt für sich bildete und durch seine Kunst weit stärker als durch seine Religion auf die Entwicklung der Nachwelt einwirkte, hier im Hintergrund bleiben, und ebenso Indien, das erst in neuester Zeit, seitdem Schopenhauer im Buddhismus ein Heilmittel für die Weltanschauungsgebresten des Abendlandes gefunden zu haben glaubte, tätig in die Geistesgeschichte des Westens eingriff. Dagegen treten die alten Perser wegen der Ähnlichkeit ihrer und der deut-

schen Geistesart in den Vordergrund, vor allen anderen auch darum bemerkenswert, weil ihre Stellung in der Kulturgeschichte ihrer Zeit der unseren in der Gegenwart vielfach gleicht. Das Urteil darüber kann freilich in den Jahren des Unheils seit 1918 nur weit weniger hoffnungsfreudig lauten als im Jahre des Heils 1871: „Es scheint als ob dem eranischen Volke in Asien eine ähnliche Rolle zugeteilt ist, wie den Germanen in Europa, das semitische in sich aufzunehmen und allmählich zu zersetzen, um es dann mit indogermanischen Bestandteilen harmonisch zu einem Ganzen zu verarbeiten.“ [2]

Gleichwertig neben ihnen müssen die Vorfahren der heutigen kaukasischen Völker stehen, deren Volkstums- und Religionsgeschichte bis vor kurzem so gut wie völlig unbekannt war, während jetzt die Archive von El Amarna und Boghazköi ein helles, leider nur den Zeitraum weniger Jahrhunderte umfassendes Licht darüber verbreitet haben. Diese neu hinzu getretenen Überlieferungen, obwohl noch bei weitem nicht vollständig zugänglich geworden, erzwingen schon jetzt tiefgründigen Vorstellungswandel, besonders über die Vorgeschichte der Hellenen und der Perser, und lassen in den Kaukasiern einen gerade für die hier erstrebte Einsicht höchst wichtigen Typus, einen geistigen Gegensatz zu dem der alten Semiten und Germanen, erkennen. Aus inneren und aus äußeren Gründen wird also Volkstums- und Religionsgeschichte der Arier und der Kaukasier den eigentlichen Gegenstand der vorgelegten Untersuchungen zu bilden haben.

**§ 2.** Wissenschaftliche Erörterungen über Rassenfragen leiden immer ein wenig Not unter der Nachbarschaft eines meist recht unerfreulichen Schrifttums, dem gewöhnlich die ganze Frage im Antisemitismus oder seiner Abwehr und in der Bedeutung oder dem Schicksal der nordischen Rasse erschöpft scheint. Wenn aber ein Problem in den Tagesstreit gerät und dabei in Verflachung fällt, so ist die Wissenschaft doch nicht berechtigt, es wie aus Reinlichkeitsgefühl beiseite liegen zu lassen. Sie hat im Gegenteil die dringende Verpflichtung, den Sachverhalt ins reine zu setzen und das eingeengte Gesichtsfeld wieder auszuweiten.

Die eigentliche Rechtfertigung des gegenwärtigen Vorhabens hat sich auch nach einer ganz anderen Seite zu wenden, nämlich gegen eine in kultur- und geistesgeschichtlicher Forschung weitverbreitete Neigung, den Verlauf als von einer inneren logischen Notwendigkeit stufenweis und

---

[2] EA. I, 394.

gradlinig vorwärtsgetrieben zu schildern. Vielleicht, um so die Einwirkung daneben hergehender Rassenkreuzung und den Einfluß von Vererbung als unnötige Annahme zu erweisen und dann den angeblich unnötigen Gedanken als eine müßige und irrige Hypothese abzulehnen.

Wenn einmal ein Botaniker den Gedanken durchführte, die sämtlichen Erscheinungen des pflanzlichen Lebens als eine Wirkung allein der Sonnen w ä r m e darzustellen, so würde man angesichts der vielen Beobachtungen über wachstumerzeugende Wirkungen des Sonnen l i c h t e s nur die Arbeit bedauern, die an einseitige und irreführende Darstellung gesetzt wurde, aber niemals die Bezugnahme auf den Einfluß des Lichtes eine überflüssige und deshalb irrige Hypothese nennen. Dagegen wird man vermuten, daß jener Forscher selbst infolge irriger Hypothesen der Wärme Wirkungen zugeschrieben habe, die in Wahrheit anderen Verursachungen angehören. Es mag immerhin möglich sein, die Entwicklung einseitig, unter Ausschaltung tatsächlich vorhandener Gestaltungseinflüsse zu schildern, aber was dann zwar logisch als überflüssig erscheint, bleibt darum doch für das wirkliche Verständnis notwendig, und es wird auch nur darum als logisch-überflüssig angesehen, weil eine andere der in den Gedankengang eingefügten Hypothesen in irgendeiner Weise mit Irrtum behaftet ist.

Steht es denn so fest, daß ein kultureller Gedanke sich in gradlinigem Fortschreiten und in geordneter Stufenfolge entwickelt? Da allgemeine Betrachtungen in solchen Angelegenheiten wenig fruchten, sei hier auf den Sonderfall Indiens als Beispiel eingegangen. Die zeitliche Reihenfolge der indischen Religionsschriften ist nicht überlieferungsmäßig bekannt, sondern muß erschlossen werden teils aus der Sprache, teils aus „inneren Merkmalen". Die letzteren werden gewonnen mit Hilfe der Annahme, daß „vermittelnde" Gedanken auch zeitlich eine mittlere Stellung einnehmen. Diese Voraussetzung ist aber keineswegs die einzig mögliche, sondern die gegensätzlichen Gedanken, die sich in der Religion der Veden, des Brahmaismus, Buddhismus und Hinduismus finden, könnten sich auch in sprunghaften Absätzen gefolgt, die vermittelnden Zwischenstufen aber, durch deren Einschaltung sich erst das Gesamtbild einer logisch-notwendig fortschreitenden Gedankenentwicklung ergibt, könnten, wenn nicht sämtlich, so doch zu einem sehr großen Teil durch nachträgliche Kompromisse eingeschoben sein.

Gedanken sind nie so gegensätzlich, daß nicht dennoch eine Überbrückung oder eine Überleitung durch Vermitt-

lungsstufen zu ergrübeln wäre. Um Kenntnis und Übersicht über die Gesamtheit des Gedachten zu gewinnen, muß man freilich die Einzelfassungen einer logischen Folge gemäß ordnen und diese als historisch behandeln, aber das ist ein rein formaler Handgriff, aus dem sich, wenn andere Unterlagen fehlen, niemals gesicherte Schlüsse auf die Entstehungszeit ergeben. In Wirklichkeit können die dem angeblichen Zielpunkt nahestehenden Gedanken viel älter sein, als die dem Ausgangspunkt nahen, und die wirkliche geschichtliche Reihenfolge kann regellos in der methodologisch hergestellten vor- und zurückspringen. Ist das der Fall, so vermag man bei Benutzung „innerer" Merkmale doch nichts davon zu erkennen, ebenso dann, wenn ein fremdvölkischer Gedanke eindrang, sei es von außen, sei es aus einer bis dahin nicht am Geistesleben beteiligten Schicht in rassisch gemischtem Volkstum: stets wird er in einem Gesamtbild der Gedankenentwicklung, das nach obigem Stil entworfen wurde, an irgendwelche älteren und einheimischen angeschlossen werden können, also aus ihnen logisch ableitbar erscheinen, und zwar mit Hilfe von nachträglich entstandenen, aber von uns in irriger Zeitfolge eingeordneten vermittelnden Zwischenformen.

Auch die philologische Prüfung der Sprache ist ein Hilfsmittel von nicht untrüglicher Art, denn gegenwärtig geschriebenes Lateinisch steht gewiß dem antiken näher als das im Mittelalter übliche. Die altindische Sprache war als Kultsprache lebendig, und es konnten zu jeder Zeit Leute aufstehen, die sie besser beherrschten als ihre vielleicht weniger sprachbegabten oder für Sprachreinheit unempfindlicheren Vorfahren.[3] Eine kausal-zwangsläufige Reihenfolge der Gedanken gibt es nicht; will man in der Geistesgeschichte überhaupt Kausalität vorfinden, so bleibt nur Bezugnahme auf die physische Seite des Menschenlebens, die Abhängigkeit des Denkens von der geistigen Erbveranlagung des Denkenden.

Ein anderes Argument, das zur ursächlichen Erklärung des indischen Geisteswandels herangezogen wurde, faßt die Eigenart der indischen Philosophie, ihre Abwendung von aller Aktivität und von aller Teilnahme an den Realitäten des Lebens als eine Wirkung des erschlaffenden Tropenklimas, und sehr selten, wenn überhaupt, begegnet man Zweifeln an der Triftigkeit dieser Erklärung. Jedoch sind gerade Hypothesen, die sich mit der Überzeugungskraft des Selbstverständlichen aufdrängen, der Irrtümlich-

---

[3] Av. Lm. 3.

keit besonders stark verdächtig. Es ist zwar sicher, daß der gegenwärtig in die Tropen übersiedelnde Europäer geistig unter dem Einfluß des Klimas erschlafft, aber es ist durchaus fragwürdig, inwieweit diese Erfahrung auf die Indoarier der Vorzeit übertragen werden kann. Heißes Klima schließt an sich die Möglichkeit eines Kulturaufstiegs aus eigenen Kräften nicht aus; dafür beweist die ägyptische und die babylonische Geschichte. Ebensowenig ist, wie diese Belege zeigen, der Verfall der kulturschaffenden Kraft notwendig klimatisch verursacht, denn weder in Ägypten noch im Euphratland hat sich eine Klimaveränderung neben dem Versiegen der geistigen Begabungen vollzogen. Dagegen behält der heute in die Tropen übersiedelnde Europäer den dortigen Existenzbedingungen zum Trotz seine einheimisch-gewöhnte Lebensweise möglichst unverändert bei. Die geistige Erschlaffung, die er und seine Nachkommenschaft dort erleidet, ist geringfügig gegenüber der eintretenden Schädigung seiner körperlichen Gesundheit, Widerstandsfähigkeit und Fruchtbarkeit. Wären die Nachkommen der arischen Inder von solchen Gefahren bedroht gewesen, so könnten im heutigen Indien nach Jahrtausende währender Auslese nicht mehr so deutlich noch somatische und geistige Merkmale der arischen Abstammung erhalten sein. Die Wirkungen, welche bei der arischen Einwanderung eintraten, sind auf dem Gebiet der Physis nichts weniger als identisch mit den gegenwärtig beobachteten; sie sind sogar ganz unähnlich und konnten auch nicht anders sein, denn die arischen Inder der Urzeit unterschieden sich ihrer Lebensweise und Betätigung nach nicht entfernt so sehr von der der tropisch-einheimischen Menschheit. Die Bedingungen der Akklimatisation waren ganz anders gestellt als jetzt selbst in tropischen Ackerbaukolonien, und so können jene Gegenwartsbeobachtungen, wenn überhaupt, so nur unter beträchtlichen, aber undefinierbaren Vorbehalten auf die Vorzeit angewendet werden.

Zu höchstem Mißtrauen gegen den Wert einer Hypothese stimmt es, wenn sie für zu viele und zu verschiedenartige Zustände eine Erklärung liefern soll. Man kann sich zwar vorstellen, daß die luxuriierende Art der indischen Plastik eine Spiegelung der luxuriierenden Vegetation Indiens sei, aber niemals läßt sich die grüblerische Entartung der indischen Philosophie, der Mangel an Geschichtlichkeit des Lebens und des Denkens oder an staatenbildender Kraft als Wirkung des Klimas erläutern. Es klingt zwar wie aus dem Geiste der Naturwissenschaft gesprochen, wenn man sagt, daß die im Lande tropischer Üppigkeit gebotene Mög-

lichkeit, zu leben ohne um die Realitäten des Lebens sorgen und kämpfen zu müssen, auch den Geist von der Wirklichkeit abgelenkt und zugleich das kosmische Geschehen in seiner entscheidenden Bedeutung nachdrücklich vor Augen gestellt habe, was dann auf Religion und Philosophie weitergewirkt hätte. Aber es bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Tropenglut, wenn sie wirklich von Einfluß gewesen wäre, höchstens eine Ermattung des Denkens, geistige Trägheit erzeugen konnte, nicht eine gesteigerte Intensität des Denkens, wie in der indischen Philosophie. Die deutsche Mystik, unter völlig anderem Klima geboren, steht der indischen an grüblerischem Hang nicht nach und gleicht ihr auch sonst in vielen Wesenszügen: der Hinweis auf das Klima Indiens würde hier also etwas erklären wollen, was keiner Erklärung bedarf noch auch einer Erklärung zugänglich ist, nämlich das Vorhandensein gewisser geistiger Merkmale, die zwar durch die äußeren Lebensbedingungen ausgestaltet, aber nicht von ihnen geschaffen werden können.

Dem gegenüber steht die Tatsache, daß eine Rassenkreuzung stattfand, und zwar mit einer Urbevölkerung, die nicht die Kraft besaß, aus eigenem Schaffen zu Kultur und Zivilisation zu gelangen. Zahlreiche Erfahrungen der Gegenwart, wenn man deswegen Kundige befragt, die Gelegenheit hatten, sich wirkliche Erfahrungen zu erwerben, zwingen zu dem Schluß, daß auf diese Weise Hemmungen der geistigen Kraft eingetreten sein müssen. Wenn also, wie es bereits geschehen ist[4], Erfahrungen der Naturwissenschaft herangezogen werden sollen bei dem Versuch, Zusammenhänge und Bedingungen der menschlichen Geistesgeschichte zu verstehen, so hat geradezu als Grundsatz zu gelten, daß überall, wo somatische Rassenkreuzungen nachweisbar sind, die Frage nach den entsprechenden Erscheinungen im geistigen Leben in den Vordergrund zu treten hat.

**§ 3.** Zum selbstverständlichen Zubehör aller irgendwie mit Rassentheorien behafteter Abhandlungen gehört die Versicherung, daß „Rasse“ ein rein naturwissenschaftlicher Begriff sei und daher nicht mit „Volk“, „Sprachgemeinschaft“ oder gar „Staat“ verwechselt werden dürfe.[5] Die zur Abwehr solcher Irrtümer aufgestellten Begriffsbestimmungen haben ebenfalls schon selbstverständlich gewordene Gestalt angenommen, und es ist auch höchst einfach, diese Begriffe logisch gegeneinander abzugrenzen. Damit sind aber die bei der Anwendung auftretenden Schwierigkeiten nicht behoben, denn diese entspringen, wie so oft in den

---

[4] HV 199 ff. [5] RL XI, 22.

Naturwissenschaften, daraus, daß die Gegenstände, die in den Begriffen erfaßt werden sollen, in der Wirklichkeit ineinanderfließen, so daß bei der Aufteilung in das begrifflich-logische Fächerwerk stets peinliche Reste bleiben. Mit der Aufstellung logisch reiner Begriffe ist für die Aufklärung des Sachverhalts noch wenig getan; es kommt vielmehr alles auf die Erkenntnis an, wie sich das gedanklich Gesonderte in der Wirklichkeit überdeckt und mischt.

Wenn der Anthropologe eine Gruppe der Menschheit untersucht, so will er Feststellungen gewinnen über die erblichen Merkmale, die körperlichen wie die geistigen; er untersucht die „Rasse". Der Ethnograph betrachtet die Sitten und den Inhalt der geistigen Überlieferungen, um das „Volkstum" kennen zu lernen, der Politiker richtet sein Augenmerk auf die „Nation", auf die Geschichte und die Beschaffenheit des Staatswesens, und schließlich der Philologe sucht nach Übereinstimmungen und Unterschieden des Wortschatzes, der Grammatik und der Lautlehre, um die Menschheit nach der Verwandtschaft ihrer Sprachen in „Sprachgemeinschaften" zu gliedern. Es liegt also zunächst eine Verschiedenheit des Standpunktes vor, aber der Fall ist denkbar, daß die tatsächlich vollzogene Gruppenbildung jedesmal die Grenzen an dieselbe Stelle und in der gleichen Weise festlegt. Ein jeder dieser Forscher hebt nur aus der Gesamtheit des Befundes etwas anderes als für ihn in erster Linie wichtig hervor, aber er kann doch nicht vermeiden, die Beobachtungen, auf welche sein Nebenmann den Hauptnachdruck legt, mit in seine eigenen Untersuchungen einzubeziehen. Bewußt oder unbewußt wird er immer wieder veranlaßt, auf den Standpunkt des anderen hinüberzuwechseln, oder er wird gedrängt, nach einem vermittelnden Standpunkt zu suchen, von dem aus dann keine der „reinen" Begriffsbestimmungen mehr ohne Einschränkung oder Erweiterung anwendbar ist.

Als „Rasse" bezeichnet die beschreibende Naturwissenschaft eine Gruppe von Lebewesen, welche gekennzeichnet ist durch eine Übereinstimmung in ihren wichtigsten Erbmerkmalen, die also ein und derselben „Art" angehört, sich aber in ihr durch andere, ebenfalls erbliche Merkmale als gesondert heraushebt. Außerdem wird gefordert oder vorausgesetzt, daß eine Rasse ein räumlich zusammenhängendes Verbreitungsgebiet bewohne oder doch in der Vorzeit ein solches bewohnt habe, so daß ihr heute versprengtes Auftreten allein als Wirkung von Wanderungen gelten darf. Wie bei der „Art" bestehen aber bei der „Rasse" neben den gemeinsamen Merkmalen noch indi-

viduelle, gleichfalls oftmals als vererblich erweisliche Verschiedenheiten, die bei der Gruppenbegrenzung außer acht gelassen werden. Diese Merkmale schwanken zuweilen in sehr weiten Grenzen; die Variationsbreite ist im allgemeinen gering bei den ganz im Naturzustand befindlichen Lebewesen, verstärkt sich aber überall unter dem Einfluß der Domestizierung, welche wechselreichere, unnatürliche Daseinsbedingungen schafft. Dann läßt sich, da selbstverständlich auch die zur Rassenkennzeichnung ausgewählten Merkmale unbeständiger werden, die „Rasse" nicht mehr durch eine allen Angehörigen zukommende Merkmalsbeschaffenheit beschreiben, sondern nur durch Angabe der Grenzen, innerhalb derer jedes Merkmal variiert, und durch die Häufigkeit, in welcher die verschiedenen Varianten auftreten.

Eine Rasse ist demnach eine geschichtliche Massenerscheinung, die dazusein aufhört, wenn die für sie kennzeichnende Vergesellschaftung der Merkmale zerschlagen wird. Dieser Fall tritt ein, sobald zwei Rassen in einem Wohngebiet zusammentreffen und sich kreuzen. Dann entstehen zunächst Lebensformen, die in einigen Merkmalen mit dieser, in anderen mit jener der Stammrassen übereinstimmen; eine „Mischrasse" bildet sich, die, wenn ihre Entstehungsgeschichte unbekannt ist, zweifellos als eine Rasse von ungewöhnlich großer Variationsbreite angesehen werden würde. Bei der großen Zahl der beteiligten Merkmale liegt es so gut wie jenseits aller Möglichkeit, daß eine der eingemischten Stammrassen je in bemerkbarer Individuenzahl rein „herausmendelte".

Die Häufigkeit, mit welcher die Merkmale der Stammrassen in dem Kreuzungsprodukt, insgesamt genommen, auftreten, hängt ab von dem Massenverhältnis zwischen den in die Kreuzung eingegangenen Anteilen. Theoretisch würde der Zustand der Mischrasse in unveränderter Variationsbreite dauernd bestehend gedacht werden können, aber in der Wirklichkeit und besonders bei menschlichen Rassen ist eine Vereinheitlichung unvermeidlich. Die Vererbungszähigkeit der Merkmale ist verschieden; einige schlagen vor, andere fallen im Lauf der Zeit der Unterdrückung anheim, weil sie — wie helle Hautfarbe in den Tropen — die Lebens- und Fortpflanzungsfähigkeit der so begabten Individuen herabsetzen. Auch können neue Merkmale entstehen und erblich werden, entweder unter dem Einfluß der Lebensbedingungen oder vielleicht durch innere Verschmelzung von Erbanlagen, so wie ja auch — um die Erscheinung bildlich zu beschreiben, nicht um sie zu erklären, — Metalllegierungen eigenartige, den Ursprungssubstanzen fremde

Eigenschaften besitzen. Im Lauf einer längeren Geschlechterfolge muß sich also die anfänglich übergroße Variationsbreite verringern und eine neue „Rasse" entstehen, die gleichwertig neben die älteren Stammrassen tritt. Dann noch weiter von „Mischrasse" zu reden, wäre sinnlos, denn die alten Rassen (Merkmalsvergesellschaftungen) sind an dieser Stelle zerstört; in neue Verbindungen gekettet, vererbt eine Auslese der überkommenen Merkmale sich fort.

Kreuzen sich mehrere Rassen, so werden die Verhältnisse nur verwickelter, aber nicht grundsätzlich anders; die Übergangszeit dauert länger, und während ihrer lassen sich Gebiete herausheben, in deren jedem die Erbschaftsmasse einer anderen der Stammrassen den Vorrang behauptet. Als Endergebnis der vollendeten Kreuzung erscheint auch hier die Entstehung einer neuen Rasse, und es ist von geringerer Bedeutung, ob der Zustand der wieder eng um einen scharf begrenzten Typus gescharten neuen Rasse je erreicht oder immer wieder durch neue Zumischungen hinausgeschoben wird, also nur als bevorstehend gedacht werden kann.

Lebewesen, zwischen deren somatischen Erbanlagen ein innerer Widerspruch klafft, müßten, wenn sie je durch Kreuzung herauskommen würden, alsbald der Ausmerzung verfallen. Für geistige Merkmale gälte das jedoch nicht, vielmehr werden beim Einzelmenschen recht häufig „halbe Talente" beobachtet, d. h. Begabungen, denen eine zur wirklichen Betätigung erforderliche Begleitbegabung fehlt, wenn z. B. heldenhafte Phantasie mit unüberwindlicher Schüchternheit oder suggestive Willenskraft mit Schwerfälligkeit des Verstandes gepaart ist. Ebenso wird auch Rassenkreuzung oftmals Vergesellschaftungen erzeugen von Merkmalen, die zwar nicht die körperliche Lebensfähigkeit der neuen Rasse, wohl aber ihre geistige, kulturschaffende Betätigung einengen. Umgekehrt freilich kann auch aus der Kreuzung „halbtalentierter" Rassen durch glückliche Mischung der Merkmale eine ausgeglichene, zu höchster Geistesleistung befähigte neue Rassenbegabung entstehen. Nur werden Fälle, in denen die Kreuzung ein vorhandenes Gleichgewicht stört, vermutlich weit häufiger sein, als die gegenteiligen, in denen ein neues Gleichgewicht geboren wird.

**§ 4.** In der Menschengeschichte brachte und bringt bei eintretender Mischung jede Stammrasse außer ihren erblichen Merkmalen noch ihre Sitten, geistigen Überlieferungen und ihre Sprache mit, Merkmale, die sich nicht wie die körperlichen in jeder Generation neu aus Anlagen entwickeln, sondern als fertiger Inhalt, d. h. durch Erziehung, weitergegeben werden. Welche der in die Kreuzung ein-

gebrachten Vorstellungen und Sprachen die Oberhand gewinnen, das ist ersichtlich ganz unabhängig von dem Ausgang des daneben hergehenden Vorherrschaftskampfes unter den erblichen Merkmalen, können doch jene Geistesauswirkungen, z. B. im Falle der Missionierung, ohne jede körperliche Kreuzung eine Rasse überfluten und die dort eigentlich anlagegemäßen verdrängen. Die Vorgänge auf geistig-gedanklichem Gebiet lassen an sich selbst nicht erkennen, ob somatische oder geistige Kreuzung geschah; um darüber zu entscheiden, müssen andere, besondere Beobachtungen oder Überlieferungen angezogen werden.

Ein „Volkstum" ist also eine Menschengruppe, die durch Übereinstimmung der erziehend übermittelten Gedankenwelt zusammengehalten wird. Trotz des hiernach sehr deutlichen Unterschieds zwischen den Begriffen Rasse und Volkstum finden zwischen beiden sehr enge Berührungen statt, denn Sprache und Gedankenwelt des Menschen sind schließlich doch sowohl inhaltlich als formal Auswirkungen der geistigen Veranlagung, die sie schuf, also auch auf die Dauer nicht unveränderlich vereinbar mit der Geistesart anders veranlagter Rassen: werden sie auf solche übertragen, so erleiden sie Umgestaltungen, solange bis ein neuer Einklang zwischen Geistesveranlagung und Geistesäußerungen hergestellt ist. Das gleiche muß eintreten, wenn durch Kreuzung der Merkmalsbestand einer Rasse verändert, also eine neue Rasse ins Leben gerufen wird.

Während aber bei somatischer Kreuzung die Auslese der überlebenden Merkmale sich automatisch vollzieht, spielt bei Herausbildung eines neuen Volkstums der menschliche Wille entscheidend in den Entwicklungsgang ein. Eine der beteiligten Rassen zieht die Vorherrschaft an sich, bestimmt die Richtung der Erziehung und leitet dadurch absichtlich oder aus gedankenloser Selbstverständlichkeit die Entwicklung der im Volksganzen vorhandenen erblichen Anlagen in eine bestimmte Richtung. Die einen werden gehemmt, die anderen gefördert, diesen wird ihr natürlicher Gang gelassen, jene werden in eine fremde Bahn, auf ein von der Erziehung vorgezeichnetes Ziel gedrängt; die geistige Vereinheitlichung schreitet weit schneller voran als die körperliche, nicht sowohl in der Ausgleichung der Anlageverschiedenheiten als in der der ausgebildeten Erscheinungsform. Das „neue Volkstum" ist eher da als die „neue Rasse".

Erst bei höchstgesteigerter Kultur und bei einer aus bewußtem Staatswillen geleiteten Erziehung ist in dieser Entwicklung der Wille des politisch herrschenden Volks-

bestandteils allein maßgebend. In einfacheren Verhältnissen ist sehr oft der im Geistigen führende Wille der einer rechtlich und in äußerer Macht untergeordneten Schicht, ganz besonders, wenn die Rassenmischung sich zwischen einem vorwiegend aus Männern bestehenden Eroberertum und den Weibern des unterworfenen Stammes vollzog. Auch kann die Macht der Entscheidung dann geteilt, je nach dem Lebensgebiet diesem oder jenem Volksteil anheimgefallen sein. Machtwechsel innerhalb eines Volkstums ohne rassische Veränderung pflegt das Ziel der Erziehung und dadurch ihr Ergebnis zu wandeln, also einen Merkmalswechsel des Volkstums aus rein geistiger Ursache zu bewirken.

In allen Fällen geschieht die Erziehung gemäß den erblichen Merkmalen der auf diesem Gebiet herrschenden Schicht, oder wenn der Ausgleich vollendet ist, gemäß den erblichen Merkmalen der neuentstandenen Rasse. Die gegebenen Anlagen werden sowohl durch natürliche Vererbung und Anpassung als durch kulturelle Einwirkungen, durch Überlieferung und bewußt gesteckte Entwicklungsziele, also durch „kulturelle Vererbung“ und „kulturelle Anpassung“ zu Merkmalen ausgebildet. Gegenüber einer so beschaffenen Menschheitsgruppe läßt sich weder der Standpunkt des Anthropologen noch der des Ethnographen einnehmen; weder werden rein die erblichen Merkmale und Anlagen, noch rein die durch kulturelle Einwirkung, durch Überlieferung und Erziehung übertragenen Merkmale beachtet. Es handelt sich, solange man sich auf Feststellung des Befundes, auf Beschreibung des bestehenden Zustandes beschränkt, weder um „Rasse“ noch um „Volkstum“, sondern um ein drittes, das den Namen „Kulturrasse“ tragen mag. Eine weitere Forschungsaufgabe besteht dann darin, die natürlichen Gestaltungskräfte und die kulturellen nach Art und Einfluß zu erkennen und gegeneinander abzuheben. Solange es jedoch nicht ausdrücklich hierauf abgesehen ist, birgt die ununterschiedliche Verwendung der Begriffe „Rasse“ und „Volkstum“, die handlicher sind als das steife Wort „Kulturrasse“, keine sachlichen Irrtumsgefahren, denn es drücken sich in ihnen nur Standpunktsvarianten gegenüber einem sich gleichbleibenden Gegenstande aus, der weder „Rasse“ noch „Volkstum“, sondern beides zugleich ist.

Bezüglich der Begriffe „Sprachgemeinschaft“ und „Nation“ gilt in sinngemäßer Abwandlung wesentlich das gleiche; sie kommen für das gegenwärtige Vorhaben kaum in Betracht und können daher mit der kurzen Bemerkung abgetan werden, daß sehr wenige Sprachen nur einer einzigen Sprachgemeinschaft angehören, daß also rassische Betrach-

tungsweise auch bei Beschränkung auf reine Linguistik nicht ohne Irrtumsgefahren beiseite gelassen werden kann, und zweitens, daß Staats- und Nationalitätsgrenzen, auch wenn sie ein Rassen- oder Volkstumsgebiet durchschneiden, doch auf die Dauer die Beschaffenheit der Neubildungen beeinflussen, weil sie der geistigen und körperlichen Kreuzung einen zwar nicht ausschließenden, aber doch vielfach erkennbaren Riegel vorschieben. Außerdem pflegen die Ziele der Erziehung, die Richtungen, nach denen die vorhandenen Begabungen gehemmt oder gefördert werden, staatlich gesondert zu sein, so daß Nationen, mögen sie rassisch oder nach dem Volkstum noch so uneinheitlich sein, dennoch mindestens „werdende Kulturrassen“ darstellen.

**§ 5.** In der Religion eines Volkes offenbaren sich die Merkmale seiner Geistesart, weil Religion eine Massenerscheinung ist und deshalb nur solche Gedanken oder Bräuche enthalten kann, die der erblichen, durch Erziehung mitgestalteten Veranlagung der Gesamtheit oder ihres führenden Teiles entsprechen. Religiöse Genies, auch wenn sie mit Engelszungen redeten, bleiben wirkungslose Prediger in der Wüste, zur alsbaldigen Vergessenheit bestimmt, wenn ihre Verkündigungen nicht ein breites Echo finden, also in eine der Masse nicht zugängliche Richtung führen. Umgekehrt bleibt die Religion eines Volkes unverändert stehen ohne das Auftreten genialer Persönlichkeiten, die dem von der jedesmaligen Gegenwart geforderten Gedanken Ausdruck geben. Die alte Streitfrage, ob die geschichtliche Entwicklung von Personen oder von den Massen getragen sei, erledigt sich hier wie auch wohl überall sonst dahin, daß beides vorhanden sein muß, ein Massenbedürfnis nach einem Gedanken oder einer Tat und eine vollbringende Persönlichkeit. Es ist eine bloße Frage der Zweckmäßigkeit oder der Forschungsabsicht, welche der beiden wirksamen Mächte bei der Geschichtsschreibung in den Vordergrund gestellt wird.

Die Religionen der Kulturvölker verkünden eine Weltanschauung, in Mythen und Dogmen ausgesprochen, und finden ihren Ausdruck in einem Kultus, der gewissermaßen das körperhafte Religionselement im Gegensatz zu jenem geistigen ist. Der Kultus kann wie im alten, reinen Buddhismus bis fast zur Bedeutungslosigkeit schrumpfen oder wie im Katholizismus für das Religionsbewußtsein der Massen die Hauptangelegenheit werden. Bei den sogenannten Stiftungsreligionen, wie Mazdayasmus, Buddhismus, Christentum und Islam, pflegt anfangs eine Überbetonung des Weltanschauungsmäßigen und eine Absage an den herkömm-

lichen Kultus zu geschehen; im Lauf der Weiterentwicklung finden die alten Kultusformen und mit ihnen die meisten der alten Vorstellungen wieder Aufnahme, dann nämlich, wenn die Gedankenwelt des Stifters die Anhängerschaft der Massen gewinnt und dadurch erst eigentlich Religion wird. Für die Massen und darum auch für die Religion als eine Massenerscheinung ist der Kultus das Wesentliche; darum muß jeder Versuch, das Wesen von Religion und den Gang der allgemeinen Religionsgeschichte vom gedanklichen her zu bestimmen, unbefriedigend ausfallen. Noch weniger kann es gelingen, das Dasein der Religion psychologisch aus einer einzigen Wurzel, etwa Kausalitätsbedürfnis, Scheu vor unbekannter jenseitiger Macht oder dgl. abzuleiten. Der Kultus bildet den Körper, der von verschiedenen Seiten her, durch Aufnahme von Vorstellungen mannigfachster Art und Herkunft eine Seele empfängt und dadurch Religion wird. Welche Art von Vorstellungen dabei von der wissenschaftlichen Forschung als die wichtigsten oder entscheidenden bewertet werden, das ist eine Angelegenheit subjektiven Ermessens, bei der die religiöse Einstellung des Urteilenden den Auschlag gibt.

Bei primitiven Religionen ist der Zustand ähnlich, nur behauptet dort der Kultus noch stärker den Vorrang. Von ihrer Entwicklungsgeschichte gibt es keine oder nur geringfügige Überlieferungen; sie ist nur der Hypothese erreichbar und diese bedient sich des aus der Deszendenztheorie stammenden Grundsatzes, daß die niedersten Stufen eines nach steigenden Graden der Komplikation geordneten Systems der gegenwärtigen Formen die geschichtlich ältesten und ursprünglichsten seien. Selbstverständlich muß dann auch die in der Biologie bewährte Einschränkung mitverwertet werden, daß die Phylogenie einer höher entwickelten Gestaltung nicht die sämtlichen niederen durchlaufen zu haben braucht, daß nicht eine gradlinig-einstrahlige, sondern eine stammbaumartig verzweigte, nur durch besondere Beobachtung näher bestimmbare Verwandtschaft statthat.

Keim aller Kultriten sind demnach Zauberhandlungen, wie der nicht besonders treffende, aber schwer ersetzbare Ausdruck lautet. Zu ihnen gehören z. B. gewisse Riten, die sich im Sonnwendfest Agnistoma der Inder erhalten haben in der Entzündung eines mächtigen Feuers, das die Kraft der Sonne neu beleben sollte, und in einem gewaltigen Lärm, der mit Hilfe der „Erdpauke“ hervorgebracht wurde. Nicht daß dieser Lärm etwa Donner „bedeutet“ hätte: er war dem Festfeiernden wirklicher Donner, und da erfahrungsgemäß dem Donner Regen folgt, so war der

Paukenlärm ein Mittel zur Regenerzeugung, etwas für das Gedeihen der Ernte notwendiges. Denselben Zweck hatte es, wenn Mädchen mit gefüllten Wasserkrügen tanzten und diese schließlich ausgossen: auch Regen ist Wasserguß, also Wassergießen ist Regen und Fruchtbarkeit. Um ein weißes Fell, ein Abbild der Sonne, rauften sich ein Arier und ein Sudra, und der Arier siegte: er gewann damit das Abbild, und dieses ist dasselbe wie die Sache, also schuf er damit den Seinen Sonnenschein und Erntesegen. Daß mehrere Riten desselben Zwecks nebeneinander standen — nach heutiger Ausdrucksweise: mehrere, voneinander unabhängige Bilder desselben Vorgangs —, wurde nicht bemerkt, denn es war nichts vorhanden, was auch nur im entferntesten an ein Gedankensystem, an ein Streben nach geschlossener Weltanschauung oder an Systematisierungsversuche gemahnte, sondern es herrschte ein bloßes Nebeneinander der Vorstellungen, in welchem auch Formal-Gegensätzliches sich nicht ausschloß.

Gedankliche Klarheit im Sinne der heutigen, durch Jahrtausende währende Arbeit geschulten Logik darf man vom primitiven Denken nicht erwarten; man könnte geradesogut die fließenden Formen von Wolken in mathematische Formeln pressen wollen. Die Urzeit kannte kein Vergleichen, kein nur teilweises Gleichsetzen, neben dem auch die vorhandenen Unterschiede beachtet werden. Das Vergleichbare wurde sofort ganz gleichgesetzt. Deshalb war die schlangengleiche Wolke eine wirkliche Schlange, Paukenlärm wirklicher Donner. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß in anderen Fällen den Unterschieden durchaus ihr Recht wurde, genau so wie noch jetzt dem Kinde ein Holzscheit in diesem Augenblick eine Puppe und die Puppe ein Kind ist, während es im nächsten Augenblick den toten Gegenstand ohne Widerstreben ins Feuer wirft. Die primitive Denkweise ist jedoch nicht kindlich, sondern nur ungeschult wie die des Kindes; jener fehlt das eigentliche Wesen der Jugend und Kindlichkeit, nämlich das keimhafte Vorhandensein der im Erwachsenen ausgebildeten Anlage.

Ungehemmte Gleichsetzung von Dingen und Erfahrungen, die sich in irgendeinem Punkt berühren, gilt aber nicht nur für das primitive Denken, sondern auch für das zugehörige Handeln. Deshalb erscheint das Anzünden eines Scheiterhaufens und die Wärmezunahme der höher steigenden Sonne gleichbedeutend, ebenso das Ausgießen von Wasser aus einem Krug und ausreichende Feuchtigkeit des ganzen Ackers. Selbstverständlich mangelt es auch noch an allen Erfahrungen darüber, daß dem menschlichen Wol-

len Grenzen gesetzt sind; man glaubte daher, durch sein Wollen in jegliche Art von Geschehen eingreifen zu können, Unglück abzuwenden, Glück herbeizuzwingen, immer dadurch, daß eine menschliche Handlung, die im Bereich des Möglichen lag, vollzogen wurde, die einen irgendwie vergleichbaren, also identischen, aber über das unmittelbar Erreichbare hinausgehenden Vorgang zur Folge haben sollte.

Durch Hinzutritt des Seelenbegriffs entstanden Götter und Dämonen, ursprünglich als Seelen der Naturdinge oder als Ursache einer Empfindung des Schreckens oder Schauers aufgefaßt; nunmehr wurde der Zauberritus ausgeübt, um den Dämon abzuwehren, den Gott zu einem vom menschlichen Willen vorgezeichneten Verhalten zu zwingen oder seinem Tun zu Hilfe zu kommen. Die begleitenden Erzählungen und die Deutungen der Naturvorgänge als Taten eines Gottes waren „Gegenwartsmythologeme“, d. h. sie bezogen sich immer auf Gegenwartsereignisse. Die Zauberriten wurden nun erst zu Kulthandlungen, ohne aber dabei den Glauben, daß sie das Gewollte unmittelbar, als zwingende Ursachen des Gewollten bewirkten, ganz abzustoßen, und da mit den urzeitlichen Zauberfesten wie mit allen ihresgleichen bis zur Gegenwart Schlachtungen, Schmausereien, Zecherei und Gesang verbunden waren, so blieben Tieropfer, Mahl, Gelage und Lied die äußere Form, in welcher der Kultus der zu diesen Festen hinzugedachten Götter ausgeübt wurde. Andere Zauberriten, die nicht mit Gottesbegriffen und Mythen versehen worden waren, aber trotzdem in Übung blieben, schlossen sich mehr oder weniger äußerlich dem sonstigen Kultus an oder wurden, wenn sie von diesem gesondert standen, zu bloßen Festgebräuchen. Je mehr die Auffassung durchdrang, daß die Götter die Herrn des Weltgeschehens seien, desto mehr sank der ursprüngliche Sinn dieser profanen Festgebräuche in Vergessenheit; sie entarteten daher und wurden schließlich zu Aberglauben oder zu Kinderspiel.

Unvermeidlich wird sich von Anfang an die Beobachtung eingestellt haben, daß oftmals die beabsichtigte Wirkung des Zaubers nicht eintrat, aber genau entsprechend dem Verhalten der heutigen Wissenschaft gegenüber irrtumsverdächtigen Annahmen suchte man sicher auch damals möglichst lange an ihnen festzuhalten. Zu allem Zauber gehört ein Ritual, das die richtige Ausführung der verursachenden Handlung verbürgen soll; dieses aber neigt dazu, sich immer umständlicher und peinlicher zu gestalten, eben infolge des immer wieder auftretenden Mißlingens. Unausbleiblich ist ferner die Erfahrung, daß viele Arten

des Zaubers, so besonders bei Krankenheilungen, nicht allen Menschen gleich gut gelingen; bei denen aber, denen die erforderliche suggestive Kraft innewohnt, sammeln sich unbeachtet Erfahrungen an, die bewußt oder unbewußt verwertet werden und der Zauberwirkung zugute kommen. Die Sonderbegabung und das Wissen um das Ritual schaffen dem Zauberer eine Sonderstellung, die dieser schon in primitiven Kulturverhältnissen alsbald zur Erweiterung seines persönlichen Einflusses, auch wohl zugunsten seiner Nachkommen ausnutzt. Damit wächst dann wieder die Möglichkeit und der Antrieb, das Ritual feiner auszuarbeiten, damit es dem Ungeweihten, d. h. dem Nichtunterrichteten, unzugänglich werde, und weil die Erlernung und Ausübung des Rituals Lebensinhalt geworden ist.

Die präanimistischen Zauberhandlungen gehen notwendig immer von Objekt zu Objekt, d. h. sie sind mittelst materieller Handlungen auf materielle Wirkungen gerichtet. Darin geschieht keine Änderung, wenn Gottesbegriffe hinzutreten und die nunmehr zu Kultus gewordene Handlung nach wie vor als Zwang aufgefaßt wird. Den Gegensatz zu solcher „Zauberkausalität“ bildet die „stetige Kausalität“, die, wenn sie von Verursachung redet, den Übergang von der Ursache in die Wirkung beobachten will, oder doch wenigstens verlangt, daß die in Beziehung gesetzten Vorgänge in einer Ebene liegen.[6] Diese Unterscheidung ist für den Primitiven nicht vorhanden, obwohl er sicher im Alltagsleben sich der stetigen Kausalität zu bedienen weiß, so gut wie wir; es liegen ihm noch keine Erfahrungen über die Prüfungen von Verursachungen vor, und durchaus nicht alle Völker, höchstkultivierte nicht ausgeschlossen, haben eine Neigung empfunden, ihre Vorstellungen über das Weltgeschehen ganz oder vorwiegend auf stetige Kausalität zu gründen. Wenn nun eine Unterscheidung von zauberischer und stetiger Kausalität Platz gegriffen hat und das tätige Leben sich — ohne besonderes Nachdenken und rein gewohnheitsmäßig — nur der letzteren bedient, erst dann erhält die Kulthandlung den Sinn einer Beeinflussung des göttlichen Willens, denn die Erfahrung hat nun gelehrt, daß man auf die Handlungen eines mächtigen Wesens nur auf dem Weg über dessen eigenen Willen einwirken kann: der Wille ist erkannt als ein notwendiges Glied in der stetig geschlossenen Ursachenkette.

Damit ist der Glaube an andere Verursachungsmöglichkeiten zwar noch nicht hinweggeräumt; er ist überliefert

[6] Vgl. DK 2.

und bleibt bestehen, wenn auch möglichst außerhalb des tätigen Lebens gehalten. Die unstetigen Verbindungen erhalten nunmehr erst den Charakter des Zauberhaften im heutigen Sinne, stehen da als etwas Geheimnisvolles und Wunderbares, das wahr ist, aber jenseits der menschlichen Einsicht liegt, während sie in der früheren Zeit etwas Selbstverständliches oder — nach heutiger Ausdrucksweise — etwas Natürliches zu sein schienen. Wo den Kultriten etwas in dieser Art Zauberhaftes innewohnt, muß der Antrieb, sie zeremoniös festzulegen, noch wachsen; darum kann Peinlichkeit der gottesdienstlichen Formen, wo sie zu höchsten Maßen auswächst, meist als Zeugnis gelten für Fortleben des Zaubergedankens, d. h. für einen Glauben an wunderbare, der menschlichen Einsicht unzugängliche Wirkungen der „heiligen Handlung".

Schreitet die Zurückdrängung der Zauberkausalität weiter fort, so wird die bis dahin herrschende Gegenwartsmythologie umgewandelt in Geschichtsmythologie; der zauberhafte, jenseits menschlicher Erfahrungsmöglichkeiten liegende Eingriff wird in eine nur der Phantasie zugängliche Zeit, meistens in die Vergangenheit verlegt. Bei der Betrachtung der Gegenwart aber ist die Wolke nur eine Wolke und der Regen nur Regen, und was die Wolke bewegt, ist nicht mehr der Wille eines lebenden Ungeheuers, sondern der Wind; es herrscht also — unbeschadet des Fortlebens älterer Bräuche und Vorstellungen — im tätigen Leben und in allen damit zusammenhängenden Angelegenheiten die stetige Kausalität. Zauber aber wird zu einer heiligen oder fluchwürdigen Sache.

Damit ist die höchste Stufe prähistorischer Religionsentwicklung erreicht, oder vielmehr: die Terminologie zur Kennzeichnung der für gegenwärtiges Vorhaben in Betracht kommenden Religionsstufen vorgelegt. Die nunmehr folgenden Wandlungen, durchweg auf ethische Vertiefung und meistens auf Vereinfachung des Pantheon durch Zusammenlegung verwandter Gottesbegriffe bis zur Entstehung eines Monotheismus gerichtet, liegen überall im mehr oder weniger hellen Licht der Geschichte, sind individuell verschieden und lassen daher eine generell schematisierende Behandlung nicht mehr zu.

**§ 6.** Die vorstehenden, meist theoretisch-dogmatischen Erörterungen werden durch die folgenden Untersuchungen der Einzelfälle zu bestätigen und weiterzuführen sein. An gegenwärtigem Ort kann es sich nur um grundsätzliche Stellungnahme zu den vorhandenen Zwiespältigkeiten der Auffassungen handeln. Solche bestehen aber auch bezüglich

der heranzuziehenden Beobachtungsgrundlagen, und so erfordern diese ebenfalls eine Kennzeichnung des eingenommenen Standpunkts.

Der Gang der Untersuchung ist durch die Sache selbst vorgezeichnet: der Feststellung der im betrachteten Gebiet auftretenden Menschenrassen und ihrer Durchmischung folgt in selbständigem Vorgehen eine Gliederung der vorkommenden Religionstypen und darauf die abschließende, nach Paralellismen fragende, die geistigen Wirkungen der Kreuzung hervorhebende Betrachtung. Die erste dabei auftretende Schwierigkeit handelt von der Benennung der unterschiedenen Menschengruppen.

Es ist dafür neuerdings die biologische Nomenklatur und demgemäß eine Bezeichnung als homo europaeus, mediterraneus, tauricus usw. eingeführt worden.[7] Das wäre berechtigt, wenn die Gruppierung auch nach den Methoden der systematischen Biologie erfolgte, also durch Beschreibung lebender Individuen oder von Schädeln und Skeletten aus Gräberfunden. Aber schon die für die lebende Menschheit aufgestellten „Arten“ sind den zoologischen und botanischen wie Felis tigris, Spirifer Verneuili, Bellis perennis oder Betula nana methodologisch nicht gleichgeartet, denn nur bei den sog. Kulturvölkern liegen zuverlässige Messungen in halbwegs genügender Menge vor, dort ist jedoch die Rassenmischung soweit fortgeschritten, daß ein vor sonstigen Naturwesen nicht übliches statistisches Verfahren angewendet werden muß: die prozentuale Häufigkeit einzelner Merkmale wie Schädel- und Gesichtsform, Augen- und Haarfarbe wird für die einzelnen Bezirke festgestellt, die dort häufigsten oder für diese Gegenden jedesmal kennzeichnenden Merkmale werden zu einem Typus vereinigt, worauf man nach geeigneten Individuen sucht, die als möglichst reine Vertreter des schon vorher abstrahierten Typus gelten sollen. Die beschreibende Biologie beginnt dagegen, wenn sie Arten unterscheidet, mit einer Gruppierung der Individuen selbst, schafft also den Typus durch unmittelbare Anschauung. Dieser methodologische Unterschied wird zu Unrecht verdeckt, wenn man in beiden Fällen die Linnésche Benennungsweise einführt, und er wächst noch bedeutend an bei weniger bekannten, statistisch noch nicht zugänglichen Völkern der Gegenwart, denn hier wirkt die Tatsache mit ein, daß jedem Beobachter die ihm ungewohnten Merkmale am stärksten auffallen, und daß die Kennzeichnung des Typus daher mehr als billig nach

[7] RL V, 361 ff.

dieser Seite verschoben wird. Bei Völkern der geschichtlichen und vorgeschichtlichen Vergangenheit sind diese Wege oft ganz verschüttet, so überall dort, wo Feuerbestattung oder Leichenaussetzung üblich war, oder sie werden wegen der Kärglichkeit der Überreste unzuverlässig. In diesen Fällen muß man sich mit gleichzeitigen Abbildungen zu helfen suchen, die bestenfalls das wiedergeben, was dem damaligen Künstler als Typus des Volks erschien. Um diesen methodologischen Unterschied zu seinem Rechte kommen zu lassen, sind andere Benennungen als die des biologischen Stils zu wählen. Selbstverständlich können ihrerseits die Namen, welche eigentlich Sprachgemeinschaften bedeuten, wie Indogermanen, Semiten, Hamiten, Japhetiten und dgl., beträchtlich irreführen, wenn man ihre Anwendungen erweitert, ebenso Völkernamen, die wie Hetiter, Lombarden oder Sachsen im Lauf ihres Bestehens Volkstumswandel überdauert haben oder im Gefolge der Staatsgeschichte gewandert sind. Den hierdurch bedingten Schwierigkeiten kann man am einfachsten aus dem Wege gehen, wenn man grundsätzlich alle verwendeten Namen neu definiert, sie auf bestimmte Abbildungen und Beschreibungen bezieht und dann von ihrer sonstigen Bedeutung völlig absieht.

Eine Frage anderer Art ist, inwieweit die überlieferten Abbildungen vorzeitlicher Völker als zuverlässig gelten dürfen. An der Verwendbarkeit der altägyptischen Zeichnungen der Fremdvölker ist zwar nicht zu zweifeln [8], denn sie sind so lebendig und mit so hoher Charakterisierungsgabe aufgefaßt, daß sie sehr oft als Porträts von Einzelpersonen und als Vorläufer der in heutigen Werken über Rassenkunde gegebenen Bildnisbelege erscheinen. Ihr einziger Übelstand ist, daß sie so gut wie immer nur Seitenansichten der Köpfe geben. Andere Völker, so unter denen mit höher stehender Kunst besonders die Assyrer, waren in dieser Beziehung unbegabt, doch ist die Entscheidung, welche Überlieferungen brauchbar und welche wegen technischen Ungeschicks oder mangelhafter Schärfe des Blicks unbrauchbar sind, nur in allgemeiner Theorie schwierig, in der Praxis und von Fall zu Fall aber leicht und mit einigem Instinkt für künstlerische Leistungen auch wohl zuverlässig zu treffen.

Eigentliche Kunstwerke, wie sie freilich nur bei Völkern hochgesteigerter Kultur entstehen, dürften durchweg für ethnographische Zwecke unverwendbar sein. Insbesondere

---

[8] BF. Vgl. MFr.

sieht es so aus, als wäre der Typus des „Vornehmen" übervölkisch; er hatte im alten Ägypten, in der klassischen Antike und in der Gegenwart so große Ähnlichkeit, daß z. B. die eleganten Herrn im Leichenzug des Oberpriesters von Memphis, wenn in die Hoftracht Ludwigs XIV. gekleidet, nicht weiter auffallen würden.[9] Möglicherweise bewirken die Daseinsbedingungen des kulturellen Lebens, verbunden mit geschlechtlicher Zuchtwahl, eine konvergente Entwicklung, durch welche die ursprünglichen Verschiedenheiten der Typen verwischt werden.

Wenn die Kunst sich vom Leben zu lösen und ein ästhetisches Eigenreich zu gründen beginnt, kann das Schönheitsideal eines Volks und damit der anthropologische Aspekt des Kunstwerks sich ändern, ohne daß eine Volkstumsveränderung dadurch belegt würde. Jedenfalls würde der zwischen archaischer und klassischer Plastik der Hellenen bestehende Unterschied der Gesichtsformen sich mit Hilfe dieser Annahme am einfachsten verstehen lassen.[10] Die Kwan-Yin der Chinesen und die Lakhschmi der javanischen Buddhisten und ähnliche Erscheinungen der übrigen Kunstgeschichte sind aus einem anderen Grunde ungeeignet als Unterlage ethnographischer Schlüsse: in ihnen gelangt ein fremdes Kunstideal, eingeführt mit der Kunstübung überhaupt, zur Erscheinung, in den genannten Fällen das hellenische, das über Gandara eingeführt wurde.[11] In der Zeit der beginnenden griechischen Kunst hat vielleicht die ägyptische Formgebung eine ähnliche Rolle gespielt und auch die von portugiesischer Einfuhr abhängige Negerkunst mag zu ähnlichen Erwägungen Anlaß geben. Die Kunst der an gegenwärtiger Stelle näher zu behandelnden Völker zeigt jedoch vergleichbare Erscheinungen nicht, und so wohnt diesen letzten Erörterungen nur eine generelle, den ethnographischen Wert von Kunstwerken im allgemeinen diskutierende Bedeutung inne.

**§ 7.** Unleugbar reicht der der geschichtlichen Anthropologie zur Verfügung stehende Beobachtungsstoff nicht hin zum Ziehen von Schlüssen, die denen der gegenwärtigen gleichwertig wären. Es sind deshalb seit langem ethnographische Erfahrungen über Hausbau, Grabform, Gebrauchsgeräte, insbesondere Keramik, dabei mit in Betracht gezogen worden. Dagegen erhobener Widerspruch[12] dürfte übersehen haben, daß primitive Völker in diesen Beziehungen sich höchst konservativ verhalten, und daß diese Kriterien

---

[9] BrR Abb. 131. Vgl. VM I, 169. [10] LPa 330. [11] CH 409 ff.
[12] GA I, 1. § 93, 120. II, 1. 168.

in der Prähistorie auch vorwiegend auf Völker primitiver Kultur angewendet werden. Denkbar ist freilich, daß ein Volk sich aus bloßem Wechsel der Mode neuen keramischen oder baulichen Stilen zuwendet; nur dürfte es unmöglich sein, durch Beispiele zu belegen, daß derartiges bei einem primitiveren Volk jemals vorgekommen sei. Auf höherer Kulturstufe ist die Wirkung rein geistiger Durchkreuzung zu beachten, so beim Übergang vom romanischen zum gotischen Stil. „Mode" beginnt ihre Herrschaft erst dort, wo durch eine zur Übersteigerung neigende Kultur die Lebensformen künstlich geworden sind; die europäische Gegenwart erlaubt in dieser Beziehung nicht einmal ein Urteil über die Denkweise tiefer geordneter Volksschichten in dem Europa des 18. Jahrhunderts, die an ihren überlieferten Trachten und Hausformen mit kaum überwindlicher Zähigkeit hingen, geschweige denn über das Verhalten der neolithischen Menschheit.

Daß ethnographische Wandlungen auf anthropologische Verschiebungen weisen, dürfte als ausgemacht gelten können; weniger uneingeschränkt ist die Gültigkeit der aus ethnographischen Übereinstimmungen auf anthropologische Zusammenhänge gezogenen Schlüsse. Gewisse Formen der Keramik, auch manche Motive der Verzierungsweise ergeben sich so leicht aus dem Verwendungszweck der Gefäße oder aus der Beschaffenheit der verfügbaren technischen Mittel, daß in sehr vielen Fällen polyphyletische Entstehung wahrscheinlicher ist als Übertragung der Motive und Formen durch Handel, Erfahrungsaustausch oder Völkerwanderungen. Eine höchst auffallende Krugform, die sog. Schnabelkanne, fand sich in sehr ähnlichen Gestalten in Gräbern des alten ägyptischen Reichs[13] und im frühminoischen Kreta[14], beide Male auch in Einzelzeiten so nahe übereinstimmend, daß der Schluß auf ethnographische Zusammenhänge nicht zu umgehen ist. Dagegen ein aus sehr viel späterer Zeit stammendes Gefäß von Gordion[15], gleichfalls mit langem Ausguß versehen und darin jenen älteren verwandt, geht — ganz abgesehen vom Stil der Bemalung — in den Einzelheiten der Form, Anbringung des Schnabels und des Henkels eigene Wege und ist ersichtlich mit Rücksicht auf die Funktion neu erfunden worden. Dieser klar liegende Einzelfall zwingt zur Aufstellung eines allgemeinen Grundsatzes: Formengebungen, deren Gestalt durch naheliegende Gedankenverbindungen oder durch die Beschaffenheit des Materials oder durch den Gebrauchszweck

---

[13] HP No. 2631. [14] BK 142 c u. a. [15] KG t. 3.

entscheidend bestimmt ist, können nur dann als ethnographische Merkmale verwendet werden, wenn auch in Nebendingen, die in jeder dieser Beziehungen gleichgültig sind, Übereinstimmungen bestehen. Damit aber dürfte den Schlüssen, die aus sehr viel weniger auffallenden und ohne weiteres auch als Konvergenz verständlichen Übereinstimmungen zwischen nordisch-neolithischer Schnurkeramik und bronzezeitlichen Gefäßformen aus den mykenischen Schachtgräbern und aus Troja II gezogen wurden[16], der Boden entzogen sein.

Aus demselben Grunde ist auch bei Baulichkeiten alles das bedeutungslos, was durch die Beschaffenheit des Baumaterials gegeben ist und deshalb überall da wiederkehren muß, wo dieses Baumaterial benutzt wird. Megalithgräber als solche, ohne Rücksichtsnahme auf strukturelle Einzelheiten, Monolithen, als Denkzeichen aufgestellte Steine, ohne Rücksicht auf die Begleiterscheinungen betrachtet, insbesondere Tholosbauten, wie sie als Haus- und Grabform vom westlichen Mittelmeer bis Hellas[17], als Wohnbau in ganz Nordkleinasien bis Armenien[18], als Grabformen im minoischen Kreta[19] vorkommen, verdanken ihre Form einem strukturellen Zwang; die Technik des mörtel- und balkenlosen Steinbaues gelangt bei der Nachahmung von Höhlen und der Anlage halbunterirdischer Wohnungen so notwendig zur Ausbildung dieser bienenkorbförmigen Gewölbe, daß man sicher polyphyletische Entstehung vorauszusetzen hat, und daß man sogar damit rechnen muß, daß die einzelnen Herde selbständiger Entstehung sich räumlich bisweilen recht nahe liegen konnten. Ob durch strenge Berücksichtigung struktureller Einzelheiten eine zuverlässige Gliederung zu erreichen wäre, bleibt dabei zweifelhaft, denn die höchst einfache Technik bietet wenig Variationsmöglichkeiten.

**§ 8.** Es ist von vornherein zu erwarten, daß auch in der Geschichte der Religionen Konvergenzen eine große Bedeutung besitzen: die sog. Menschheitsgedanken, die überall oder doch wenigstens an mehreren Orten der Erde unabhängig voneinander entstanden sind. Wo völkische oder geschichtliche Zusammenhänge angenommen werden, da bedarf es jedesmal eines besonderen Belegs, und selbstverständlich kann bloße geographische Nachbarschaft ähnlicher Vorstellungen noch nicht als solcher dienen, denn Polyphylie ist keine Funktion des zeitlich oder räumlich trennenden Abstands.

---

[16] SchVd 89 f. [17] SchA (1) 216 ff. [18] LPa 226 ff. [19] PW XI, 1748.

Daß Rassen sich ebensosehr durch geistige als durch körperliche Merkmale unterscheiden, darf vorausgesetzt werden. Mit solchem Zugeständnis ist aber wenig Einsicht gewonnen; vielmehr bleibt als die eigentlich im folgenden zu lösende Aufgabe, die jedesmal kennzeichnenden Merkmale der psychischen Rassensonderarten aufzudecken und abzugrenzen. Wie aber in der Phylogenie der Tiere die Embryonen sich ähnlicher sehen als die erwachsenen Lebewesen, da die besonderen Merkmale sich erst allmählich zu voller Schärfe entwickeln, so verhält es sich auch in der geistigen Geschichte der Menschheit, im Übergang vom Kindes- zum Mannesalter und im Aufstieg von primitiver zu durchgebildeter Kultur: die Primitiven bilden scheinbar eine gleichartige Masse, der sich auch die Urzustände der später differenziierten Kulturvölker wohl eingliedern lassen. Das, was sie zusammenhält, ist dann aber die Unentwickeltheit der nur keimhaft vorhandenen Sondermerkmale, ein negatives Merkmal, nicht eine durch positive Charakteristik gekennzeichnete wirkliche Übereinstimmung.

Die Paläontologie hätte sehr wohl die Säugetiere des ältesten Tertiärs zu einer einzigen Gruppe der „Primitivi" zusammenfassen können; sie verzichtete darauf und führte sogleich die Gliederung weiter, weil das Auge des Beobachters bereits für den Wert der Merkmale an den fertig ausgebildeten Typen der Huftiere, Raubtiere usw. geschult war. Vermutlich würde auch die Forschung über allgemeine Religionsgeschichte mit Vorteil bei einer psychologischen Gliederung der ausgebildeten Typen beginnen und im weiteren Verfolg die jetzige Scheingesamtheit der „Primitiven" auflösen, um ihre Bestandteile als Anfangsstadien auf eine Anzahl selbständiger und divergenter Entwicklungslinien zu verteilen. Es scheint, als ob einige der jetzt das Verständnis bedrohenden Probleme, auf Entstehung des Seelen- und Götterbegriffs, Totemismus usw. bezüglich, sich dann als falsch gestellt, genetisch oder dem Geistestypus nach Unzusammengehöriges vereinigend erweisen und somit von selbst verschwinden würden. Eine andere methodologische Paralelle gebietet, die Leitlinien der Religionsentwicklung wie die der biologischen Stammesgeschichte rückwärts, aus der lichteren Spätzeit in die dunklere Urzeit zu verfolgen bis sie dort im Nebel verschwimmen. Der umgekehrte Weg beginnt mit dem Unbekanntesten, mit hypothetischen und ganz und gar unsicheren (§ 60) Ausdeutungen paläolithischer und neolithischer Kultzeugnisse[20],

[20] SchKl.

um von hier aus das unzureichend Bekannte, die ältesten Religionszeugnisse der Kulturvölker, zu durchleuchten. Er muß im einzelnen und im gesamten zu Irrtümern führen, und deren nicht geringster ist, daß durch die so ermöglichte klare und gedanklich geschlossene Schilderung des angeblich Geschehenen der Besitz zuverlässiger Einsicht vorgespiegelt wird.

Eine neuere Schule der Kulturgeschichte erhebt eine vordem — bei den sog. Panbabylonisten — enger gefaßte Theorie zu allgemeinem Grundsatz und führt alle beobachteten Übereinstimmungen auf Wanderungen des geistigen oder technischen Gutes, auf zwischenvölkischen Austausch zurück. In den hier vorgelegten Erörterungen wird grundsätzlich das Gegenteil vorausgesetzt werden, daß nämlich selbständige, konvergente Entstehung in solchem Fall die Regel sei, während das Vorkommen von Entlehnungen nur auf Grund besonderer Belege angenommen werden könne, und mit größter Vorsicht dann, wenn behauptet werden soll, daß die Geistigkeit eines noch roheren Volkstums zur Entfaltung angeregt worden sei durch Entlehnungen von einem benachbarten, das schon auf höherer Kulturstufe angelangt war.

Wo in der Gegenwart Berührungen dieser letzteren Art eingetreten sind, da wurde zumeist dadurch der psychische und der physische Untergang des Zurückstehenden besiegelt. Es ist schon zweifelhaft, ob die gegenwärtige Europäisierung der Chinesen, die rein durch geistige Kreuzung geschieht, ihre geistige Produktivität so befruchten wird, daß sie sich an Stelle der eigenwüchsigen Kultur hohen Standes eine neue, ebenbürtige, aus der europäischen abgeleitete schaffen können. In anderen Fällen, so in der Umgebung deutscher Dörfer im südlichen und östlichen Rußland, ist keine Spur von kultureller oder zivilisatorischer Hebung der einheimischen Nachbarschaft eingetreten. Als die Völker der Südsee mit den Segnungen europäischen Handels bekannt wurden, welkten sie unaufhaltsam und schnell dahin. Solange sie mit Werkzeugen aus Stein oder Muschelschalen arbeiten mußten, waren sie reich an Kopfzahl und an Fertigkeiten aller Art; die kunstvollsten Holzschnitzereien in unsern ethnographischen Sammlungen entstammen dieser älteren Zeit. Die vollendeteren Werkzeuge, die sie im Austausch für bequem gewonnene Naturerzeugnisse erhielten, fielen ihnen allzu leicht zu. Der ganze Stil ihres Lebens ward dadurch ein anderer, denn der in lebensnotwendigen Dingen von schwerer Arbeit befreite Mensch wollte gleich ganz ent-

lastet sein, unterließ nun alles, was noch Anstrengung und Fleiß erforderte, und erntete somit nur Verfall und Verkommenheit, zuerst im technischen, dann auch in Sitte und geistiger, der eigenen Begabung und Umwelt entstammenden Kultur.[21] Das eigentliche Problem der Kulturgeschichte lautet demnach: wie und warum konnten sooft urtümliche Völker sich trotz der Nachbarschaft fortgeschrittener die Kraft zu späterem Aufstieg bewahren?

Insbesondere widerspricht die Gegenwartserfahrung allen Versuchen, in der Religionsgeschichte eines Volkes die Nachwirkung von fruchtbaren Anregungen seitens seiner bereits höher stehenden Nachbarn zu finden. Die Vorstellungswelt und Denkweise erhobener Völker oder Stände erscheint zunächst den einfacheren Nachbarvölkern und -ständen — mit einem Aachener Mundart angehörigen Wort — als ein unverständlicher „Bohei", als ein Ärgernis oder eine Schande. Die Religion der einen Gruppe besitzt für die andere durchaus keine innere Autorität, die zur Bekehrung reizen könnte; äußere Gründe, so zivilisatorische Überlegenheit der Religionsverkünder, erzwingen allein für sie eine gewisse Achtung. Wer dann übertritt, macht sich das ihm Mitgeteilte mundgerecht unter Abwandlungen, wie sie seiner Geistesart und Geistesausbildung entsprechen; wie soll so ein zu kulturellem Aufstieg treibendes Ferment entstehen können?

Außerdem ist nur in einigen Weltreligionen Volkstum und Vorstellungswelt voneinander so unabhängig, daß ein Missionierungsbestreben möglich wird. Schon im Islam und Judentum ist diese Unabhängigkeit geringer als im Christentum und Buddhismus. Dem Shintoismus Japans, dem Konfutsianismus Chinas fehlt jeder derartige Trieb; sie verhalten sich darin ganz gleich den primitiven Religionen, deren Anhänger mit unbewußter Selbstverständlichkeit die Volkstumsgrenzen religiös betonen. Nicht anders werden sich die Ägypter und die Babylonier verhalten haben; sicherlich bemühten sie sich nicht besonders, ausländische Anhänger ihrer Götter zu gewinnen.

Semitische Kulte in Ägypten sind Ausnahmeerscheinungen, einer auch sonst seltsam modern anmutenden, rasch überwundenen Zeitmode angehörig; babylonische Götternamen im alten Kleinasien sind teils bloß ideogrammische Schreibweisen für irgendwie ähnliche einheimische, teils bloße Zeugnisse für literarische Ansprüche der Schreiber

---

[21] SP 354f.; WMa II 272f, u. a.

und ihrer Auftraggeber. Keinerlei Beobachtungen belegen dagegen, daß Götter, Kulte oder gar urälteste Zauberriten sich mittels einer Art von Bekehrung oder Entlehnung verbreitet hätten ohne gleichzeitige Wanderung eines sie tragenden, erobernden oder kolonisierenden Volkstums. Eine Sonderstellung nehmen exstatische oder erotische Geheimriten ein, die an der äußersten Grenze des Religiösen stehen, das triebhafte Leben überreizen und von ihren Gegnern „lasterhaft" gescholten werden. Alles Verderbliche besitzt kontagiöse Kraft der Propaganda. Auch Mythen mögen oft und seit alter Zeit den Weg von Volk zu Volk gefunden haben, jedoch verloren sie dabei den religiösen Sinn und wurden Märchen, bloße Erzählungsstoffe. Wenn sonst Übereinstimmungen entgegentreten, so ist, je mehr eine Vorstellungsweise der primitiven Stufe angehört, desto sicherer auf polyphyletische Entstehungsweise zu schließen. Die Lebensumstände dieser Völker waren ungefähr die gleichen, ihr Denken sich ähnlich wegen Unentwickeltheit der geistigen Anlagen, also mußten vielfach auch ähnliche Gedankenverbindungen und Kultformen unabhängig voneinander entstehen.[22] Ohne anderweitige Zeugnisse oder Wahrscheinlichkeiten, nur auf inhaltliche Übereinstimmungen begründet, schweben alle Behauptungen über geistige Befruchtung eines Volkes durch ein anderes substanzlos in der Luft.

Die Berechtigung der solchergestalt teils axiomatisch aufgestellten, teils durch theoretische Betrachtung abgeleiteten Forschungsgrundsätze wird erst durch ihre Anwendbarkeit und durch die Beschaffenheit der mit ihnen gewonnenen Ergebnisse ans Licht gestellt. Methodologische Erfahrung gebietet, dabei vorzugsweise nach unstimmigen Beobachtungen zu suchen, denn Bestätigungen haben nur den Wert polizeilicher Leumundszeugnisse, daß „nichts Nachteiliges bekannt sei". Für erste Erkundungen und um den Sinn der Thesen ins reine zu setzen, besitzen jedoch auch zustimmende Sachverhalte ihr Gewicht, besonders wenn, wie im vorliegenden Fall, die bisherige Bearbeitung des überlieferten Stoffes vielfach unter anderen Gesichtspunkten geschehen ist und deshalb zu anderen Ergebnissen geführt hat. Es wird aber dabei nötig sein, fast überall bis auf die letzten und tiefsten Unterlagen zurückzugehen, und so zwingen vielerlei äußere Gründe dazu, die Untersuchung auf leichter zugängliche und übersichtlichere Sachverhalte einzuschränken. Welche Bedenklichkeiten dem Versuch

[22] PW XI, 2112.

anhaften, hineinzureden in die Arbeit von Forschern, aus deren Werken man doch die nötige Kenntnis der Tatsachen gewinnt und mit deren Augen man darum oft gezwungenermaßen sehen muß, das bedarf kaum der Erörterung. Doch muß das Wagnis unternommen werden, weil synthetische Betrachtungsweise notwendig und nun einmal ohne solche Kühnheit undurchführbar ist.

Erstes Buch.

# Ethnographie des alten Vorderasien.

## I. Indogermanen.

**§ 9.** Unter den syrischen Gefangenen des Haremheb[1] befanden sich in beträchtlicher Anzahl Männer mit ausgesprochen europäischen Köpfen, deren verbreitetster Typus alle Merkmale der heutigen nordeuropäischen, besonders in Niedersachsen vorherrschenden Schädelform zeigt[2] (Taf. I, Nr. 1 u. 2). Diesem nahe verwandt ist das feine Gesicht eines (älteren?) Mannes, in welchem man eher einen deutschen Gelehrten als einen syrischen Ritter vermuten würde (Taf. I, Nr. 3). Europäisch wirkt drittens ein Mann mit herben und strengen Gesichtszügen (Taf. I, Nr. 4), der durch Haartracht und Ohrschmuck an manche Bildnisse auf Schaumünzen italienischer Renaissance gemahnt, sowie ein bezopfter Rundkopf (Taf. I, Nr. 5), welcher der „ostisch" oder „alpin" genannten Rasse anzugehören scheint[3], und ebenso wie die erstgenannten geradezu herausfordert, nach porträtähnlichen Gesichtern und Köpfen unter den heutigen Bewohnern Europas zu suchen.[4] Diesem letzteren Typus gehören vielleicht auch die gleich bezopften, aber „semitisch" gekleideten Pferdehalter der sich unterwerfenden Syrerhäuptlinge auf demselben Relief zu.[5]

Wie seit langem erkannt, ist zu vermuten, daß diese Gefangenen der indogermanischen Herrenschicht des Mitannistaates angehörten, den Männern mit Namen wie Saussatar, Aratama, Sutarna und Tusratta, einem Erobererturn, das, wie die in den Amarnabriefen genannten Namen der Stadtkönige ausweisen, sich über ganz Syrien bis in die Gegend von Jerusalem ausgebreitet hatte.[6] Im mesopotamischen Mitannistaat, dann aber in der weiteren Um-

[1] BL t. 21 ff. MHe. Abb. 2, 3. [2] GRa 44. [3] GRa 111 ff. [4] GRa 117, fig. 210. [5] BL t. 24 a. [6] KAt passim. FIn 67 f.

gebung von Galiläa scheinen die Orte ihrer dichtesten Siedelung gesucht werden zu müssen.

Auf den Bildern des Haremhebgrabes fehlen Beischriften. Dagegen in den nicht ganz hundert Jahre älteren Gemälden im Grab des Men-cheper-re-seneb in Theben[7], die dem Ende der Regierung Thutmosis III., also einer zwischen Saussatar und seinem vierten Nachfolger Mattiwaza stehenden Zeit angehören, finden sich mehrere Männer von gleichfalls in diesen Gegenden ungewöhnlicher Kopfform, die in der beigesetzten, leider nicht ganz zweifelsfrei lesbaren Inschrift als Mitanni bezeichnet sind. Ihre ethnographische Stellung ist wegen schlechter Erhaltung gerade dieser Teile schwer bestimmbar. Sie sind sehr hellfarbig, sicherlich weder Semiten noch Kaukasier. Als Arier wäre vielleicht der Bartlose mit kurzgeschnittenem Haupthaar (Abb. 1) anzuerkennen, wenn man bei ihm die

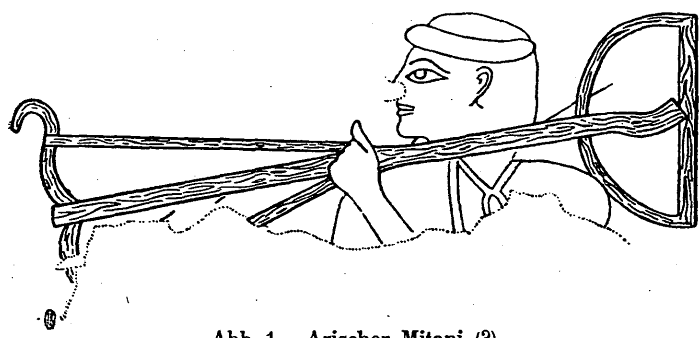
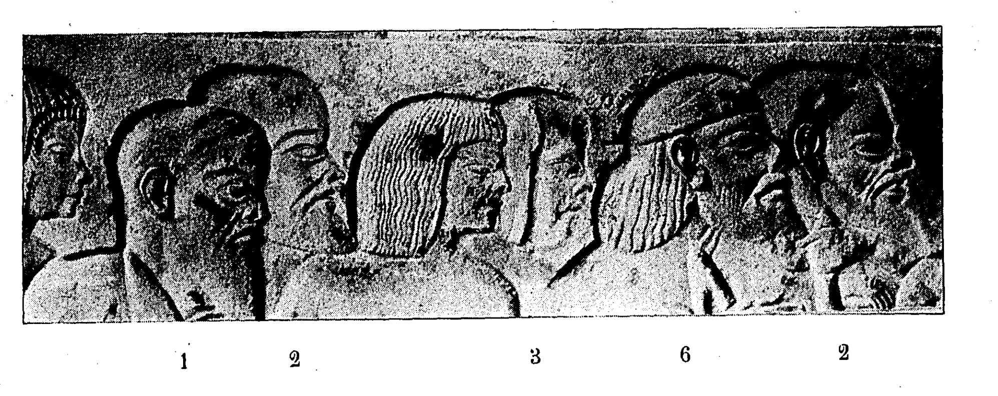


Abb. 1. Arischer Mitani (?).
Grab des Men-cheper-re-seneb. MüR T. 20.

widernatürliche Verdickung des Halses als ungeschickte Zeichnung ansehen darf: die Nackenlinie scheint unter dem Hinterkopf im Bogen nach innen verlaufen zu müssen. Kennzeichnend sind aber die dargebrachten Gaben, Rosse, Wagen und Zubehör, denn der arischen Herrenschicht des Mitanni- und Harristaates entstammt ein aus Boghazköi bekannt gewordenes Traktat über Pferdezucht und Rennsport[8], nach welchem die technischen Ausdrücke dieser vornehmen Liebhaberei, wie jetzt aus dem Englischen, so damals aus arischer Sprache entnommen

[7] MüR II, 32—37. t. 17, 18, 20. BF 600, 601 unterste Reihe. RL VI, T. 102. [8] FoI 252—269.



1 2 3 6 2



6 2 4 5

Syrische Gefangene.

Relief aus dem Grabe des Haremheb. Niederl. Museum der Altertümer. Nach Photographie.

1. 2. 3. Arier nordischen Typs.
4. Arier dinarischen (?) Typs.
5. Arier ostischen Typs.
6. Semiten.

wurden. In die gleiche Richtung weisen die erwähnten Personennamen der Boghazköi- und Amarnatafeln, aber auch die in dem Vertrag des Subbiluliuma von Hatti mit Mattiwaza von Mitanni[9] angerufenen arischen Götter „mit Mithras“ und „mit Varuna“, Indara und die Nasattyas (§ 38), und schließlich noch die den „Marianni“ in diesen Verträgen zugewiesene Bedeutung. Ihre Benennung entspricht dem vedischen maryas „Mannen“ und belegt eine auf persönlicher Treue gegen den König beruhende Gefolgsverfassung ritterlicher und arischer Art. Saussatar, der älteste Fürst dieser Dynastie, dürfte etwa um 1500 v. Chr., eher etwas früher, gelebt haben, mehr als etwa hundert Jahre vor Mattiwaza, dem Vertragsgegner Subbiluliumas und Zeitgenossen Amenophis III. und IV. Wann das Eindringen in Mesopotamien und der Vorstoß bis Palästina stattfand, ist unbekannt; letzterer dürfte vollzogene Tatsache gewesen sein, als die Pharaonen der 18. Dynastie ihre Eroberungszüge nach Syrien ausführten. Darf angenommen werden, daß Pferdezucht und die Verwendung des Pferdes als Haustier überhaupt erst durch die Einwanderung der Arier nach Vorderasien gelangte[10], so fände sich das erste, nur mittelbare Anzeichen ihrer dortigen Anwesenheit, und zwar vermutlich in Iran und östlich des Zagros, in den babylonischen Erwähnungen dieses Tieres seit etwa dem Beginn des zweiten Jahrtausends. Doch führten die Kossäer es ein[11], die es also von damals noch weiter nördlich, also etwa in Azerbeidjan, siedelnden Ariern erhalten haben müßten.

**§ 10.** In der kanisischen[12] oder im engeren Sinn hettitischen[13] und der luvischen Sprache der Keilschriften von Boghazköi ist der Wortschatz vorwiegend „kleinasiatisch“, Flexion und manche Wortstämme aber sind indogermanisch.[14] Also handelt es sich um Mischsprachen, welche der indogermanischen und zugleich anderen Sprachgemeinschaften angehören, in letzteren vielleicht mit kaukasischen, sonst aber mit unbekannten und verschollenen Ursprachen jener Länder verbunden. Zu irgendeiner Vorzeit müssen also Europäer, vermutlich über den Bosporus, nach Anatolien gelangt sein, aber unter den bisher bekannt gewordenen Texten spielt keiner auf diese, entweder weit zurückliegende oder rasch in Vergangenheit gesunkene Völkerwanderung an. Indogermanische Personennamen finden sich in der hettitischen Geschichte überhaupt nicht vor; die Götterwelt ist nach Namen und — soweit erkennbar — auch

[9] WeD; SchR I, 343. [10] HK 54 (Schrader). Vgl. aber RL XIV, 119. [11] MeK; MeB I, 87, 218 ff. [12] FoB 1030. [13] RL I, 130. [14] RL I, 131.

nach Auffassung kleinasiatisch. Und schließlich zeigt kein einziges der „hettischen“ Denkmale irgendwelche europäisch wirkenden Kopfformen. Das Porträt Hattusilis III. (?) auf der Stele Ramses III. in Abusimbel ist freilich zu schlecht erhalten, als daß sich daraus etwas folgern ließe[15]; Mursilis II. (?), der hettitische Heerführer auf dem Schlachtgemälde im Ammonstempel zu Karnak[16], hebt sich anthropologisch gar nicht von seiner Umgebung ab, und wenn auch wohl zuzugeben ist, daß der ägyptische Künstler kaum Gelegenheit gehabt haben wird, den feindlichen König während der Schlacht oder sonst „nach der Natur“ zu zeichnen, so folgt doch aus dem Bilde, daß den Ägyptern kein rassischer Unterschied zwischen dem herrschenden kanisischen Adel und den breiten Massen der Untertanen aufgefallen war. Und doch hätte in diesen Kreisen noch die beste Möglichkeit zu rassischer Reinerhaltung des eingewanderten Erobererertums bestanden.

Wenn, wie es scheint, in der kanisischen Sprache italische, also letzten Grundes keltische Beziehungen die germanischen überwogen[17], so stellt sich das Eindringen der keltischen Galater, die um 287 v. Chr. in Phrygien seßhaft wurden, als eine Parallele zu jener älteren Wanderung heraus, und so mögen sich auch noch weitere Vergleichspunkte zur Erleichterung des Verständnisses darbieten. Wenn es nun heißt, daß noch in der heutigen Bevölkerung des alten Galatiens oftmals eine rassische Ähnlichkeit mit der des westlichen Frankreich oder der des Schwarzwalds auffällig sei[18], oder daß — wie ein Reisender des 17. Jahrhunderts bemerkte — in Galatien der Typus blonder blauäugiger Leute mit viereckigen Köpfen verbreiteter sei als sonst in der Türkei[19], so könnte man daraus auf ein bis zur Gegenwart dauerndes Fortleben des Keltentums „ostischer“ Rasse mit seinen breiten Gesichtern und runden Schädeln schließen. Das Zeugnis der pergamenischen Plastik würde nicht entscheidend gegen solche Annahme beweisen, denn diese Künstler dürften als „typische Galater“ die als fremdartigst auffallenden gewählt haben, selbst wenn diese zahlenmäßig zurückgestanden hätten. Aber es ist überhaupt bedenklich, aus der Ethnographie des gegenwärtigen Kleinasiens, dessen Bevölkerung rassisch — wie ein Blick auf die dorther rekrutierte Stambuler Garnison dartut — außerordentlich vielspältig ist und Überreste zahlreicher Völkerwanderungen aller Jahrhunderte aufnahm,

---

[15] MCh 71, Abb. 58. LD III, 196a. [16] BF 223. [17] Hr P31. [18] LPa 359ff. [19] Vgl. Livius 38, 17, 21.

Schlüsse auf die vorchristliche Zeit ziehen zu wollen. Nur als eine Möglichkeit läßt sich hinstellen, daß die Galater des dritten vorchristlichen Jahrhunderts, deren Kopfzahl bei ihrer Einwanderung an 20 000 betrug, sich rassisch weit länger erhielten, als ihre sicherlich weit weniger zahlreichen Vorgänger in prähistorischer Zeit.

Um so auffallender ist die geringe Fähigkeit der Galater, in der neuen Umgebung an ihrem geistigen Besitz festzuhalten. Schon um 220 v. Chr. begannen bei ihnen griechische Namen aufzutauchen, während die angestammte Religion schon alsbald nach dem Seßhaftwerden und dem Eintritt einer Mischung mit der einheimischen Bevölkerung vor der alten Religion des Landes dahinschwand. Mit dem Ende des vierten Jahrhunderts n. Chr., also nach etwa 600 Jahren, war die galatisch-keltische Sprache erloschen.[20] Die Vorfahren der Kanisier und Luvier fanden sich nicht einer kulturell überlegenen Sprache gegenüber, wie die Galater der griechischen; so entstanden damals Mischungen verschiedener Art. Dabei ist zu beachten, daß der Einfluß, den die Sprachen der einbezogenen Volksteile auf das Kreuzungsprodukt ausüben, nicht abhängig ist von dem Verhältnis der Kopfzahlen. Die wenigen mit Wilhelm dem Eroberer nach England gekommenen Normannen vermochten den Wortschatz des Englischen bis etwa zur Halbscheit mit romanischen Klängen zu durchsetzen, trotz der ungeheuren Überzahl der Angelsachsen und der breiten Massen keltischer oder vorkeltischer Abstammung. Die Entscheidung fällt in solchen Angelegenheiten gemäß der vorhandenen Macht, der geistigen oder staatlichen, oder auch nach der Sprachbeschaffenheit. Ebensowenig erfordert die Entstehung einer Mischsprache lange Zeit; die deutsch-amerikanische Vulgärsprache mit ihrer Durchkreuzung englischer und deutscher Bestandteile sowohl im Wortschatz als in der Flexion erweist, daß solcher Vorgang in wenigen Generationen ablaufen kann. Und schließlich ist damit zu rechnen, daß Kanisisch und Luvisch landschaftlich eng begrenzte Sprachen gewesen sein mögen, nur einer geringen Volksgruppe eigentümlich. Auch das Florentinische und das Parisische waren Landschaftssprachen; ganz andere Gründe als die der Volkszahl erhoben sie zur Schrift- und Staatssprache und drückten dadurch die daneben stehenden, einst mindestens gleichberechtigten, zu minderwertigen Dialekten herab. So erlangte auch das Kanisische seine Bedeutung, weil das ihm zugehörige Volkstum die politische Vormacht

---

[20] EnBr XI, 394ff.; PW VII, 523ff.

gewann, und es ward nunmehr aus diesem Grunde auch von anderen, so von dem König von Arzawa, im diplomatischen Verkehr gebraucht. Es besteht durchaus kein Grund, einem der aus Boghazköi bekannt gewordenen Idiome irgendwie die Bedeutung einer allgemein verbreiteten Landessprache zuzuweisen; selbst das Türkische des gegenwärtigen Kleinasien hat sich der Landesbeschaffenheit entsprechend zerspalten in Dialekte, die bis zur gegenseitigen Unverständlichkeit verschieden sind, und die dahin führenden Ursachen haben zweifellos im zweiten und dritten Jahrtausend v. Chr. stärker gewirkt als jetzt.

Alle diese Umstände und Parallelen müssen in Betracht gezogen werden, wenn aus der mutmaßlichen Sprachgeschichte, der einzigen bis jetzt dafür verfügbaren Grundlage, auf die Zeit der indogermanischen Einwanderung geschlossen werden soll. Es ist unmöglich, den Zeitraum abzuschätzen, in welchem sich die Abwandlung des Kanisischen in seinen drei Stufen vollzog.[21] Die bekannten Typen von Ortsnamen, die von der Adria bis Persien verbreitet sein und luvischer Sprachform angehören sollen, werden einheimischen vorindogermanischen Sprachen entstammt und aus diesen in das Luvische übergegangen sein, das stärker als das Kanisische voransässiges Sprachgut aufgenommen zu haben scheint[22]; die aus jener Tatsache abgeleitete Vermutung, daß die Luvier als ein Sonderzweig der Indogermanen bereits im vierten Jahrtausend eingewandert seien und die Grundmasse des ägäischen und kleinasiatischen Volkstums gebildet hätten[23], schwebt in der Luft. Die Alleinherrschaft kleinasiatischer Namen im Hettiterreich findet eine Parallele in dem Übergewicht subaräischer Namen bei den mittanischen Marianni[24] und beweist weder hier noch dort, daß die Einkreuzung von Indogermanen bereits vor längerer Zeit erfolgt war.

Auf der anderen Seite fehlt jeder Beweis dafür, daß die älteren Könige von Tlabarnas bis Telibinus bereits kanisisch sprachen, denn ihre Urkunden waren babylonisch verfaßt und wurden erst später in das Kanisische übersetzt.[25] Auffällig ist auch, daß die späteren Könige ihre Dynastie niemals mit der älteren genetisch zu verknüpfen suchten, sondern daß sie sich ableiteten von Königen der Stadt Kussar[26], eines uralten, bereits in den kappadokischen Tafeln des dritten Jahrtausends genannten Ortes[27], als dessen König in einem sprachlich sehr altertümlichen

[21] FoA 28. [22] HrV 41. [23] FoA 23f., 27. [24] GuM.
[25] FoI 183f. [26] WiT 17. [27] LaH 8.

kanisischen Dokument Anittas, Sohn des Pithanas (gleichfalls nicht-indogermanischen Namens), genannt wird.[28] Es ist durchaus denkmöglich, daß die indogermanischen Vorfahren der Kanisier erst in den dunklen Zeiten zwischen Telibinus und Dudhalijas I., dem Begründer der neukanisischen Dynastie einwanderten, also etwa im 17. Jahrhundert v. Chr. In dieselbe Zeit könnte auch der Piustis, König von Hatti, zur Zeit des Anittas von Kussar zu setzen sein; er gehörte wohl nicht zur Dynastie des Tlabarnas, war demnach vermutlich entweder jünger als Telibinus oder älter als Mursilis I., der Hattusas zur Hauptstadt des älteren hettitischen Großreichs machte.[29]

In Anbetracht der raschen Aufsaugung der galatischen Kelten ist es wenig wahrscheinlich, daß der indogermanische Anteil der Kanisier und Luvier beträchtlich vor dem Anbruch des zweiten Jahrtausends in Kleinasien erschien.[30] War der Zug des Mursilis I. gegen Babylon, der um die Mitte des 18. Jahrhunderts dort die Amurrudynastie stürzte[31], nicht gleich den Heereszügen des Lugalzaggisi von Uruk oder Sarrukin von Akkad durch bloße Eroberungslust und Beutegier veranlaßt, so könnte man in ihm eine Folge des indogermanischen Vorstoßes gegen Kleinasien sehen, vergleichbar dem Gotensturm gegen Italien im Gefolge der Hunnenwanderung. Den nordischen, auf die Donauländer verweisenden Einschlag, den man in der Keramik von Troja I finden wollte[32], oder die zu Beginn des zweiten Jahrtausends erfolgte Zerstörung von Troja II[33] diesem Zusammenhang einzufügen, wäre zwecklose Vermutung.

**§ 11.** Die Einwanderung und die ethnographische Beschaffenheit der kleinasiatischen Indogermanen verschwindet also im Nebel des Vorgeschichtlichen. Indogermanische Sprache und ihr Volkstum wird zuerst geschichtlich greifbar im Osten und bei den Ariern, wobei es ziemlich gleichgültig ist, ob man die zeitweiligen Beherrscher der Mitannivölker als Inder, als Perser vor dem Eintritt des Indisch und Persisch scheidenden Lautwandels oder als eine besondere Zweiggruppe ansehen will.[34]

Ebenso versanken die indogermanischen Sprachen Kleinasiens im Dunkel nach dem Sturz des kanisischen Reiches. Wie in Deutschland der Volksname der Sachsen von seinen eigentlichen niederdeutschen Trägern sich los-

---

[28] FdH (1) 5 f. [29] FdH (1) 7 und Anm. 6. [30] FoA 26, 29 ff. [31] MeB I, 446. [32] SchA (1) 204, 212. Vgl. RL XIII, 442. [33] SchA (1) 212. RL XIII, 446. [34] HV 202; GA I, 2, § 574; OlV 25.

löste und hinüberglitt zu mitteldeutschen, sprachlich und rassisch anders beschaffenen Thüringern, so haftete der Name Hettiter an den Bewohnern syrischer Gebiete, die einst ein umstrittenes Vorland des hettitischen Reiches gebildet hatten. Er hatte auch niemals dem Herrschervolk dieses Reiches zugehört, das jetzt eigentlich namenlos erscheint, weil auch der Name Kanisier wohl irrtümlich ist. Hettiter waren ursprünglich die Bewohner von Hattusas; sie gaben dem Reich seinen Namen, weil ihre Stadt seit Mursilis I. der Königssitz war. Daß aber dort jemals die Sprache der Nachkommen des Königs von Kussar einheimisch war, ist unerweislich. Man könnte im Gegenteil eher vermuten, daß Hattusas zum Bereich der jetzt protohattisch genannten Sprache gehörte (§ 19, 25).

Auch die Indogermanen Syriens und des Mitannistaates verschwanden bald. Auf den Kriegsbildern des Sethos I. und Ramses II. kommen sie nicht mehr vor, sei es, daß sie schon ganz in der unterworfenen Bevölkerung auf- und untergegangen waren, sei es, daß sie sich auf das armenische Bergland beschränkten und an den hettitisch-ägyptischen Kriegen unbeteiligt blieben. Die Vermutung, daß sich ihr Volkstum in Kommagene bis in das achte Jahrhundert erhielt[35], läßt sich durch die dort vorkommenden Königsnamen Kundaspi oder Kustaspi (= Vistaspa, Hystaspes) nicht stützen, denn abgesehen davon, daß dieser Name bei den Mitanni nicht belegt ist: wer würde aus Entstellungen der Namen Alexander und August heutzutage Schlüsse auf Volkstumsbeziehungen ableiten? Auch fehlt es an Belegen dafür, daß die iranischen Recken je in diesen äußersten Nordwesten Syriens vordrangen. Allerdings hat man geglaubt, sie „Mandäer" nennen und ihnen die im Gesetzbuch Hattusils III. oder seiner Nachfolger genannten Manda-Krieger, eine privilegierte Kriegerkaste, gleichsetzen zu dürfen.[36] Träfe das zu, so wären sie vermutlich frühestens durch Hattusilis selbst und nach der Schlacht von Kades angesiedelt worden, denn ihr doch so auffallender und den Ägyptern von früher her wohlbekannter Typus fehlt auf den Schlachtbildern Ramses II. und ihre Götter Mithra, Varuna, Indra usw. kommen in den Verzeichnissen Mutallis nicht vor.[37] Es gab außerdem noch andere privilegierte Kriegerkasten, so die Sala-Krieger, die nach der Gemahlin Adad-Teschubs, also vielleicht der Hipa, genannt sein könnten.[38] Aber alle hieraus scheinbar hervorgehenden

[35] GA I, 2, § 468. [36] FoI 248f.; FdZ 14. [37] KUB VI, 45 (nach einer von Herrn Joach. Schiele überlassenen Umschrift). [38] FoI 250; FdZ 14.

Schlüsse, etwa auf Bildung einer schützenden Militärgrenze, wären unnütz, denn die Manda-Krieger werden den mitannischen Ariern nur gleichgesetzt auf Grund eines etymologischen Spiels mit den Völkernamen Mandäer, Mada, Meder und Marder, die danach sämtlich gleichbedeutend sein sollten.[39] Das ist bezüglich der Meder und Marder für Irrtum zu halten, solange die Tatsache zu Recht besteht, daß Strabo die Marder unter den anariakischen Stämmen nennt.[40] Auch gestattet die Überlieferung sehr wohl, Manda und Mada zu scheiden, selbst wenn die babylonischen Chronisten die letzteren, den neu auftretenden Feind, mit dem alten, seit Naramsins Zeiten bekannten vorarischen Namen bezeichneten.[41] So werden diese arischen Eroberer in Syrien, die in etwa einem Jahrhundert durch Aufsaugung und Blutopfer spurlos vernichtet wurden und auch in Armenien zur Chalderzeit nicht mehr erkennbar sind, nicht vorher viele Jahrhunderte in beträchtlicher Zahl und Reinheit bestanden haben. Sie bildeten vielmehr in der Volkstumsgeschichte Syriens ein Zwischenspiel, das etwa mit dem 16. Jahrhundert begann und mit dem 13. endete.

**§ 12.** Folgenreich ist nun weit über die Angelegenheiten Vorderasiens hinaus die Beobachtung, daß bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten die Arier rassisch nicht einheitlich waren, sondern gemischt aus drei, noch im heutigen Mitteleuropa bekannten Typen. Zweifellos hat ursprünglich jeder dieser Bestandteile seine eigene Sprache besessen; das Arische, wie es vorliegt, war bereits das Ergebnis einer Sprachmischung, in dieser Beziehung zu vergleichen dem Kanisischen, dem heutigen Englischen, dem Jiddischen usw. Die Frage nach einem rassisch einheitlichen Volkstum als dem Träger der reinen, unvermischten „urarischen“ Sprache ist demnach ungereimt: Das Arische ist erst durch Mischung der Elemente entstanden, also gab es kein Urarisch. Derselbe Gedanke läßt sich ohne weiteres auf das „Urindogermanische“ anwenden. In Europa gab es viele Volkstums- und Rassentypen, die sich seit Urzeiten verschoben durch Wanderung und Eroberung. Eine unbestimmbare Anzahl von Einzelsprachen wurden ineinandergemischt; dadurch entstanden regionale Verschiedenheiten und Übereinstimmungen der Gausprachen, denen sich vielleicht mit Hilfe von Untersuchungen über die Verschiebungen anthropologischer und keramischer Typen auf die Spur kommen ließe. Es hätte dann kein „Urindogermanisch“ gegeben, das sich

---

[39] FoI 249. Vgl. GA II, 35. [40] Strabo XI, 508, 510, 514, 523. [41] EnBr XXI, 206.

zu einer Irgend-wann-Zeit und an einem Irgend-wo-Ort in Dialekte und Spielarten spaltete, sondern die indogermanischen Sprachen wären eine Gesamtheit von Mischsprachen, aus mehreren urzeitlichen Sprachen unter Vorwalten bald dieser, bald jener Elemente, also von Anfang an verwandt und verschieden gewesen, und jede von ihnen unter ihren besonderen Geschichtsbedingungen ausgebildet. Wahrscheinlich hat die Sprachwissenschaft in dieser Angelegenheit, wie das bei allen gedanklichen Rekonstruktionen von Entwicklungsvorgängen, z. B. deszendenztheoretischen Erörterungen auf Grund der Zuchtwahllehre zu geschehen pflegt und notwendig geschehen muß, mit allzu primitiven Mitteln gearbeitet und sich die Bedingtheiten des Geschehens zu einfach vorgestellt, als sie Aufspaltung einer Ursprache durch räumliche Trennungen und nachträgliche Angleichungen durch Nachbarschaft annahm. Vermutlich werden hier, wie überall in der Natur, eine große Anzahl von an sich einfachen Verursachungen gewirkt haben, jedesmal in individueller, durch besonderen Geschichtsverlauf bedingter Verschlingung, so daß, als Ganzes betrachtet, der ursächliche Zusammenhang unübersehbar verwickelt erscheint, und er sich auch nur für jeden Einzelfall gesondert, als geschichtlich einmalige Erscheinung durchschauen läßt, wenn ausreichende Beobachtungstatsachen darüber vorliegen. So sind in den Hauptverbreitungsgebieten und in den mutmaßlichen Ursitzen der Kelten breitgesichtige Rundköpfe sehr häufig; möglicherweise sind kennzeichnende Merkmale der keltischen Sprachen aus der Sprache dieser Urbevölkerung herzuleiten. Im Volkstum der mitannischen Arier scheint nach dem Zeugnis der ägyptischen Bilder dieser Typus hinter dem schmalgesichtig-langköpfigen der Germanen zurückgestanden zu sein. Vielleicht sind die behaupteten Übereinstimmungen zwischen dem indogermanischen Bestandteil des Kanisischen und dem Italischen und Tocharischen, d. h. keltischen, und zugleich dessen Verschiedenheit vom Arischen dahin zu deuten, daß bei den kleinasiatischen Indogermanen der breitgesichtig-rundköpfige Anteil überwog, so daß dem ägyptischen Künstler die kanisische Herrenschicht unter den übrigen „kaukasischen“ u. a. Kurzköpfen nicht als besonderer Typus auffiel. Von einer „indogermanischen Rasse“ zu reden ist allerdings sinnlos, aber mit dem einstigen Dasein einer „breitgesichtig-rundköpfigen Sprache“ wird man rechnen müssen, obwohl diese Benennung seltsam ungeschickt wäre: zweifellos hat dieser Menschheitstypus einmal seine besondere Sprache gehabt; sie ist im Indogermanischen auf-

gegangen, und es ist eine — zwar wohl noch unangreifbare — Forschungsaufgabe, ihre Überreste, überhaupt die der Ursprachen, die im Indogermanischen zusammenliefen, aus den Mischungserzeugnissen wieder herauszulesen.

## II. Das Volkstum in Syrien und Babylonien.

**§ 13.** Über das Volkstum der einstigen Bewohner der Lande zwischen Babylonien und dem Mittelmeer handelt ein umfangreiches Schrifttum, das gewöhnlich eine der für abendländische Kulturgeschichte wichtigen Gruppen, die Juden oder die Babylonier nebst den hergebrachterweise ihnen verbundenen Assyrern in den Brennpunkt stellt.[1] Die Gliederung stützt sich dabei weit stärker auf sprachliche als auf anthropologische Beobachtungen, und da die ägyptischen Abbildungen der Fremdvölker auch in dieser Beziehung ein zur Verwendung neu bereitgestelltes Hilfsmittel liefern, so ist der Versuch unvermeidlich, die Dinge einmal ganz von der anthropologisch-ethnographischen Seite her, also — jedenfalls zunächst und in der Hauptsache — unter Beiseitesetzung aller Linguistik anzusehen.

Die ältesten Kulturspuren in Babylonien bestehen in einer Keramik, die von Susa bis nach Nordsyrien verbreitet ist[2] und sich dort in Saktsche Gözü mit einer auch aus Troja I. bekannten kleinasiatischen vermengt.[3] Weiter nach Westen, angeblich nach Ägypten und Kreta weisende Spuren, nämlich Gefäße, die Tauben darstellen, sind wohl mit Vorsicht zu behandeln, da derartige Formspielereien bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorkommen, unabhängig voneinander entstanden, aber wegen der Gleichheit des Vorbildes sich überall ähnlich. Die technische Vollendung dieser ältesten Keramik Babyloniens, ihr Reichtum an eigenartigen Bemalungsmotiven, aus linearen Ornamenten und mehr oder weniger gut getroffenen Tieren bestehend, wirkt überraschend. Dieses bislang namenlose, anthropologisch unerreichbare Volkstum mag hier „Vorsumerer" genannt sein, da es den Sumerern, die vordem als das erste hier kulturschaffende Volk galten, voranging.

Die Herkunft und die Rassenverwandtschaft der Sumerer ist unbekannt. Wohl werden zuweilen darüber sehr bestimmt auftretende Meinungen geäußert, aber als Ganzes zusammengenommen widersprechen sich die Urteile so

---

[1] MSu; HoGg; GRa 441; RL V, 369, 378; WrNe. [2] FrM; RL VIII, 155. T. 45—47. [3] GaSg 113. T. 45—48.

gründlich, daß es sich nicht lohnt, eine davon als die vielleicht zutreffende herauszusuchen. Alle Entwicklungsgeschichte hat auszugehen von einer ersten Gestaltung, die als etwas Fertiges aus dem unbekannten Dunkel der Vorzeit heraustritt. Es führt zu keiner brauchbaren Einsicht, nun hypothetisch die Vorstufen der Anfänge zu schildern und lange Verbindungslinien durch unbekannte Räume und Zeiten zu ziehen. Wenn es je möglich ward, auf Grund glücklicher Funde die Richtigkeit älterer, wohlbegründet scheinender Hypothesen dieser Art nachzuprüfen, so hat sich noch jedesmal die völlige Irrtümlichkeit der bis dahin anerkannten Vermutungen erwiesen. Die paläontologische Forschung nach der Stammesgeschichte der Tiere ist in dieser Beziehung noch in jüngsten Jahren durch die Entdeckung der Vorfahrenreihe des Elephanten verwarnt worden, die solcher Art von niemandem trotz heißesten Suchens und Bemühens erwartet werden konnte. Ohne den Sumerern zu nahe zu treten, kann man ihnen und anderen erstauftretenden Völkern gegenüber nur diese Lehre zur Beherzigung vorschlagen.

Zu anthropologischen Betrachtungen taugen die „altbabylonischen" Knochen- und Perlmuttertäfelchen wegen ihres zeichnerischen Ungeschicks so wenig wie die altsumerischen Skulpturen mit ihren ungeschlachten Gesichtszügen und übergroßen Nasen.[4] Erst um die Gudeazeit war die Technik so weit vorgeschritten, daß sie Skulpturen von überzeugender Wahrheitswirkung hervorzubringen vermochte. Auf diesen stellen die Sumererköpfe sich dar als langschädlig mit verhältnismäßig niederen Stirnen und runden Gesichtern. Die Augen liegen horizontal, die Nase ist scharf geschnitten, mit feinen Flügeln und mit geradem Rücken, der die Stirnlinie fortsetzt. Der Mund ist nicht groß, dazu schmallippig, das Kinn eher zierlich; Kinn- und Stirnlinie stoßen unter einem stumpfen Winkel zusammen.[5] Höchstwahrscheinlich hat kulturelle Hochzüchtung an diesen Merkmalen beträchtlich mitgeschaffen; sie sind aber durch zahlreiche Funde für männliche wie weibliche Köpfe belegt und können daher als typisch, nicht bloß für Bildnisse einzelner Personen kennzeichnend angesehen werden.

Nördlich der Sumerer siedelten die Semiten. Geschichtlich erscheinen die syro-arabischen Wüsten als ihr Herkunftsland, und damit ist dem Forschen nach dieser Richtung hin Halt geboten. Erörterungen über ihre Beziehungen zu Hamiten und Europäern haben höchstens Wert im

---

[4] MSu 90 ff. [5] MSu T. VI; RL XIII, 124.

Rahmen von Untersuchungen über ein System der Menschenrassen: geschichtlich sind sie ebenso bedeutungslos wie die gelegentlich geäußerten Vermutungen über Zeiten und Wege ihrer Einwanderung. Die vorhandenen Abbildungen, deren älteste aus der Zeit der ersten ägyptischen Dynastie stammt[6], beweisen eine große Konstanz des Typus (Taf. I u. III, Nr. 6). Auf den Bildern in den Monumenten des neuen Reichs findet sich ein Unterschied der Tracht: die einen[7] sind kahl geschoren, die andern[8] ließen das Haar lang wachsen, faßten es aber im Nacken wulstartig zusammen. Die Kleidung dieser letzteren besteht aus einem Wickelschal: die ersteren sind zumeist in langer, hemdartiger Gewandung dargestellt und erscheinen zum Unterschied von jenen als Teilnehmer an kriegerischen Handlungen. Man darf wohl in ihnen die eigentlichen Beduinen der Wüste vermuten, welche zur Zeit Hattusilis III. wie schon früher in die Küstennähe und gegen Babylon übergriffen. Einer ihrer Fürsten dürfte der in den Boghazköi-Akten genannte Put-Achi von Amurru gewesen sein; da dieser aber außer dem semitischen noch den mitannischen Namen Bentesina trug[9], so scheint es, als wären die kriegsfreudigen Stämme dieser Gegenden trotz der Rassen- und Sprachverschiedenheit zu einem einzigen Herrentum zusammengetreten.

In Babylonien gewannen die Semiten die Oberhand, durchsetzten das Volkstum der Sumerer und übernahmen deren Kultur. Etwa seit Beginn des zweiten Jahrtausends verflüchtigte sich das Sumerertum immer mehr zu einer bloßen Angelegenheit der Geschichte und der Gelehrsamkeit. Nun wird öfters angenommen, daß die Sumerer bei ihrer Einwanderung bereits Semiten im Lande vorgefunden hätten.[10] Anthropologische Belege dafür fehlen; insbesondere zeigt sich in den sumerischen Skulpturen der Gudeazeit nichts, was als Erbteil eingekreuzten Semitentums gelten könnte. Ob man sich zum Ersatz auf die Gestalt des Gilgames als aus voransässigem Semitentum stammend berufen kann, ist einigermaßen zweifelhaft. Allerdings sind die im Epos dieses Heroen auftretenden Gestalten Eabani, Utnapistim oder Atrahasis semitisch benannt; der Name des Hauptthelden, der auch Gisgimmas oder Gilgimas gelesen wird, sieht zwar sumerisch aus, ist aber unverständlich[11], als ob er aus fremder Sprache mundgerecht gemacht

---

[6] MSu 20. [7] BF 92, 94 je der zweite Wagen. Andere BF 104, 240, 425. [8] BF 240 obere Reihe der alleinstehende. Andere BF 425, 500. [9] WiT 45. [10] MSu 106. [11] UnGr 76; FdH (2) 31.

wäre. So könnten auch jene semitischen Namen aus einer anderen Sprache übersetzt oder volksetymologisch angeeignet sein. Was die Gestalt des Gilgames zu einer ethnographischen Besonderheit stempelt, ist jedoch weit weniger die von ihm handelnde Sage, als seine auffällige, von allem sonstigen Schema sumerischer und babylonischer Kunst abweichende Darstellung in den Bildwerken. Daß diese aber dem Semitentum entstamme, ist mehr als unwahrscheinlich.

Durchweg nämlich dokumentiert dieses Volkstum eine vollendete Sterilität der künstlerischen Erfindungsgabe, die in tiefliegenden und weithin wirkenden Eigenarten der Rassenveranlagung wurzelt. Den Arabern, welche die semitische Eigenart am reinsten repräsentieren, und den Juden, deren Religionsgeschichte sehr stark von der Vorstellungswelt der Wüstennomaden beeinflußt war, also ebenfalls der semitischen Eigenart reineren Ausdruck verlieh, ist das Verbot bildlicher Gottesdarstellung gemeinsam. Sie hatten, anders als die Hellenen, nicht das Bedürfnis, d. h. nicht die Begabung, sich ihre Götter plastisch vorzustellen, und darum legten sie einen Fluch auf ein Tun, das ihnen durch kulturellen Austausch mit anders veranlagten Völkern nahegebracht wurde. Naives Denken und das Denken der Massen rechnet stets dasjenige, was nur durch eine dem Urteilenden versagte Geisteskraft vollbracht werden kann, dem sittlich Verwerflichen zu, weil ihm der Gedanke, die Unzulänglichkeit der eigenen Begabung auf diesem Gebiete anzuerkennen, selbstverständlich nicht kommen kann.

Aus eben diesem Grunde ist unwahrscheinlich, daß die oben genannten Vorsumerer mit ihrer unverkennbar hohen künstlerischen Begabung zu den Semiten gehörten. Andererseits findet sich sonst bei den Semiten nichts, was sich als Hinweis auf das Gilgamesbild oder als eine Parallele dazu deuten ließe, so daß sich also hier die Frage erhebt, ob nicht noch ein weiteres vorsumerisches Volkstum dagewesen sein könnte, das bisher weder von der Geschichte noch von der Archäologie erreicht wurde, ein primitives, sonst kulturell nicht schöpferisches Volk, von welchem die Sumerer und durch sie die Babylonier die Gilgamesgestalt und einen Teil der in das Gilgamesepos eingearbeiteten Sagen übernahmen.

**§ 14.** Den Abbildungen asiatischer Feinde aus der Zeit Sethos I. und Ramses II. sind nur ausnahmsweise die Volksnamen beigesetzt, während den Erwähnungen der Namen in den Texten wiederum die Bilder oder genauere Angaben über die Ortsansässigkeit fehlen. Die hierin be-

gründeten Irrtumsmöglichkeiten sind am einfachsten zu vermeiden, wenn man — wenigstens zu Anfang — unter Verzicht auf die überlieferten Volksnamen die anthropologischen und ethnographischen Typen mit Ordnungszahlen bezeichnet.

Unter den Gefangenen, die Sethos I. aus der Hettiterschlacht heimbrachte[12], ist eine Gruppe weder zu den Indogermanen, noch zu den Semiten, noch auch zu den sog. „Hettitern" gehöriger Männer auffällig. Der erste von diesen (Taf. II, Nr. I) ist bartlos, abweichend von allen folgenden. Der Kopf ist beschädigt, läßt aber wesentliche, für die ganze Gruppe kennzeichnende Merkmale erkennen in der ausgesprochenen Kurzköpfigkeit und der stark entwickelten Nase, deren Rücken sich gegen die Stirnlinie absetzt, aber ihr doch ungefähr gleichgerichtet ist. Stirn-Nasenlinie und Mund-Kinnlinie bilden einen stumpfen Winkel. Die Kopfbedeckung ist eine runde niedere Kappe mit wulstförmiger Krempe. Die Kleidung besteht aus einem langen Gewand und darübergelegtem Schurz.

Im Gesichtsschnitt diesem gleich, aber mit spitzem Kinnbart und anders gekleidet, sind der zweite, vierte und siebente Mann dieser Reihe; dazu gehört der letztstehende unter den Bundesgenossen Mutallus in der Schlacht bei Kades gegen Ramses II.[13] (Taf. II u. III, Nr. II). Ihre Kopfbedeckung ist eine halbhohe, hinten überfallende Mütze, verziert mit herabhängenden Federn oder Fadenfransen. Bekleidet sind sie mit einem knielangen, gegürteten Schurz mit Webekante, von einem Schnitt, der sich auf vielen Bildern syrischer und anderer Völker findet; also ist wohl der Stoff wie bei diesen buntgemustert zu denken. Tracht und Gesichtsform ist bei den übrigen die gleiche; das könnte auf Schematisierungsneigungen beim Zeichner deuten, also diese Bilder ethnographisch entwerten, wenn nicht das Bemühen ersichtlich wäre, durch Haltung und Stellung der einzelnen möglichst Abwechslung und Leben in die Gruppe zu bringen. Da dieser Zweck aber doch leichter durch Unterscheidung von Gesichtstypen zu erreichen gewesen wäre, so darf man wohl annehmen, daß dieses hier gezeichnete Volkstum verhältnismäßig einheitlich war, jedenfalls dem Ägypter durch eine stark ausgeprägte, überall vorkommende Eigenart der Gesichtsform auffiel.

Einen runden Hut wie der erste tragen auch der dritte und achte (III), deren einer von vorne gesehen wird; das Gesicht ist zwar nicht gut erhalten, doch läßt sich eine im

---

[12] BF 202. [13] BF 425.

allgemeinen längliche, nach dem Kinn zu (infolge des breiten Bartes?) kaum sich zuspitzende Form erkennen. Der fünfte (IV) unterscheidet sich nur in der Kappenform von dem zweiten (II): es ist eine enganliegende Kappe, von welcher Federn oder Wollfransen herabhängen (Taf. III). In diesem Merkmal stimmen sie überein mit den „Großen, die der König aus dem Lande Retenu mitgebracht hat“, die am selben Ort abgebildet sind[14]; hier scheinen nur die Gesichtszüge individualisierter, ohne jedoch aus dem Typus der bisher besprochenen herauszufallen.

Der folgende Mann (V) trägt eine Art niedrigen Baretts, dessen oberer Teil anscheinend weich und überfallend auf einem Band aufsaß. Dieser Gruppe gehören zwei unter den Bundesgenossen Mutallus (Taf. III) an, und so kommt zur Kennzeichnung noch ein „Amazonenschild“ des einen von diesen hinzu. Schließlich bleibt noch der letzte dieser Gefangenen (Taf. II u. III, Nr. VI), gleichfalls mit Amazonenschild und weit hintenüberfallender, anscheinend ebenfalls mit Federn oder Fransen verzierter Kappe. Diese gemahnt auf den ersten Blick — aber zu Unrecht — an die Form des Burnus eines in Medinet Habu dargestellten Beduinenhäuptlings[15], doch trägt dieser ein umgeschlagenes Tuch, das zufällig denselben Umriß erhielt, und es fehlt das bei jenen Hauben immer deutlich sichtbare Band. Dagegen dürften die sog. Europäer auf den Fayencekacheln Ramses III. wohl eher diesen Asiaten zuzuzählen sein.[16] Ihre Gesichtsform ist, abgesehen von der durch das Material bedingten Vergröberung der Züge, ganz die gleiche, ebenso die Tracht, bestehend aus langem Gewand und darüber gelegtem Schurz; die angebliche Haartour, die um sich so abstehend zu halten einen ungeheuren Aufwand von Pomade erfordern würde, ist doch wohl besser mit den Federn oder Fransen an den besprochenen Kopfbedeckungen zu vergleichen; auf den Reliefs wären sie dann nur am Rand der Mütze dargestellt, während sie sie eigentlich umgeben hätten. Allerdings sehen die angeblichen Haarsträhnen der Fayencen so nicht wie Federn aus, aber es kann sich um eine aus technischen Gründen abgekürzte Darstellung handeln.

Sowohl in der Vorderansicht wie im Profil stimmt die Kopfform dieser Gefangenen des Sethos auf das genaueste mit dem mingrelischen Typus[17] überein (Taf. IV, 1), mit dem lesghischen (Taf. IV, 2)[18] dagegen ein sonst vereinzelt

---

[14] BF 206. [15] BF 488. [16] BF 5a, 9b, 11. [17] RRe, Abb. 199, 200. [18] RRe Abb. 209, 210.

stehender Feind Ramses II. (mit auffallend hohem und kurzem, von dem Ägypter vielleicht etwas übertreibend gezeichnetem Hirnschädel (Taf. III, Nr. VII), vollbärtig und langgewandet, auch in der Bewaffnung eigenartig, denn statt des kurzen Dolchmessers der übrigen hält er ein sehr langes, schmales, beinahe stabartiges Schwert. Es handelt sich also um Vorfahren heutiger Kaukasusvölker, und es besteht kaum ein dringender Grund, sie anders als eben „Kaukasier‘ zu nennen. Verwechslungen mit dem obsoleten Begriff der „kaukasischen Rasse“ Blumenbachs sind nicht zu befürchten; niemand scheut sich davor, die Ureinwohner Amerikas als Indianer zu bezeichnen, obwohl dieser Name einmal die Identität von Rothäuten und Indiern behauptete. Ebensowenig ist die Mißdeutung zu befürchten, als sollten unter „Kaukasiern“ die sämtlichen heute im Kaukasus lebenden Volkstrümmer, wie z. B. Osseten, mit allen ihren Lebensäußerungen einbegriffen werden, oder als würde der Kaukasus als die Urheimat der „Kaukasier“ hingestellt.

In genauer Analogie mit den Indogermanen stellen sich demnach die Kaukasier dar als ein aus mehreren Rassen zusammengewachsener Volkstumskomplex; wenigstens zwei dieser Urelemente sind schon um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends als dazugehörig erkennbar. In einigem Abstand davon steht ein dritter Typus unter den Kämpfern in der Schlacht von Kades (Taf. IV, Nr. VIII), Männer mit kahl rasiertem Schädel, auf dem nur ein Scheitelschopf geblieben und zu einem langen, dünnen Zopf geflochten ist. Sie haben eine etwas fliehende Stirn und einen stark nach hinten oben ausgebogten Hinterkopf, so daß es fast aussieht, als trügen sie eine fesartige Kopfbedeckung. Die gleiche Kopfform und, soweit die Grimasse des abgebildeten Mannes das festzustellen erlaubt, auch die charakteristische Hakennase kommt noch gegenwärtig in diesen Gegenden vor bei Bergbewohnern, die unter dem ethnographischen unbrauchbaren Namen der „Kurden“ einbegriffen werden (Taf. V, Abb. 2).

**§ 15.** Unter den Fußkämpfern in der Schlacht bei Kades ist keine der Kopfformen I—VIII vertreten. Statt ihrer kommt nur die gewöhnlich als „hettitisch“ bezeichnete vor, sehr kurz, mit fliehender Stirn, welche die Linie des Nasenrückens fortsetzt, mit wulstigen Lippen und zurückweichendem Kinn.[19] Das Haar ward wohl am Vorderkopf

---

[19] MCh T. I, Abb. 2, BF 2 B, 8 B, 825 A. Andere: BF 91, 92, 103, 425, 500.

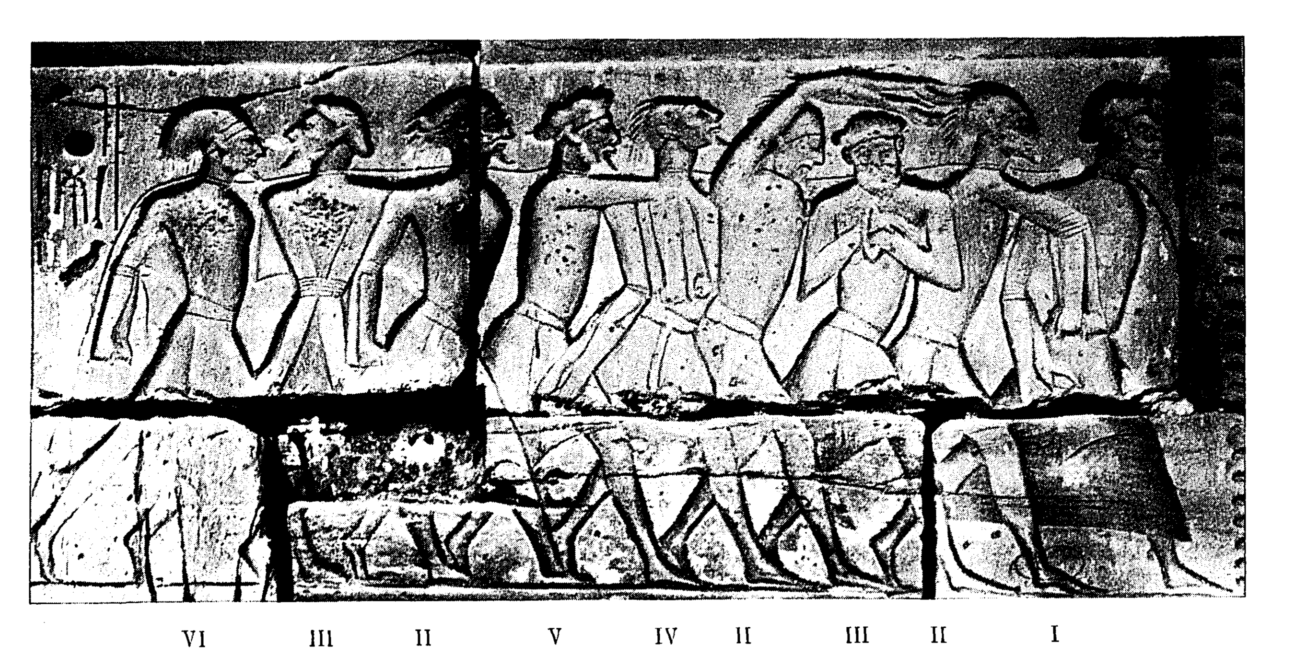
rasiert, so daß es erst auf der Mitte des Scheitels begann und in zwei lange Strähnen geteilt seitwärts auf die Schultern fiel.[20] Mit den kaukasischen stimmt diese Schädelform in einigen Merkmalen überein, aber wichtige Abweichungen bestehen in einem weniger stumpfen Winkel der Stirn- und Kinnlinien, in einer fleischigeren, nach der Art einer 6 gekrümmten Nase, volleren Lippen und in der Form des Hirnschädels, der hier fast unmerklich in die Stirn überzugehen neigt. Da dieser Typus die Masse des Heeres bildet, während die Kaukasier sämtlich nur zu Wagen, demnach als Ritter und Herrn kämpfen, ist anzunehmen, daß er die breiten Volksmassen des zum Hattireiche gehören Syriens darstellt, denn bei den gegebenen Verkehrs- und Verpflegungsmöglichkeiten wird immer die Hauptlast der Heeresrekrutierung auf den Landschaften in der Nähe des Kriegsschauplatzes gelegen haben. Tatsächlich findet sich auch diese Schädelform noch jetzt sehr ausgeprägt in Syrien vor, sowohl bei Armeniern als bei Beduinen.[21] In reiner Ausbildung sind kaukasische und syrische Kopfformen und Gesichtstypen leicht zu unterscheiden; die starke Rassenmischung, die sich in Syrien, Armenien und im Kaukasusvorland seither vollzogen hat, wird die Erklärung dafür liefern müssen, daß man sie beide gewöhnlich unter dem Namen „armenoid“ oder anderen zusammenfaßt. Hier mag von den „kaukasischen“ die „ursyrische“ (Taf. III, Nr. IX) Gruppe abgetrennt sein.

Kleidung und Bewaffnung des hettitischen Heeres in der Schlacht bei Kades liefern wenig zu ethnographischer Gliederung Dienliches. Die Wagenkämpfer (VIII) sind wie die reisigen Semiten in lange hemdartige Kittel gehüllt, die Syrer (IX) außerdem in einen Mantel, der unter der linken Achsel durchgezogen und über der rechten Schulter befestigt ist, oder sie begnügen sich mit einem dieser Stücke allein. Auch kommt bei ihnen ein kurzer Schurz in Verbindung mit dem Mantel vor. Die Syrer (IX) führen einen Amazonenschild, die beiden anderen einen rechteckigen Schild. Verschieden ist auch die Form der Wagenkasten; bei den Semiten schließt die Wand hinten rechteckig ab, während die beiden anderen zwei Gruppen auch noch eine gerundete Form verwendeten.

Dem ursyrischen Typus gehörten nach Ausweis der Monumente an die Bewohner von Sendjirli[22], Marasch[23],

---

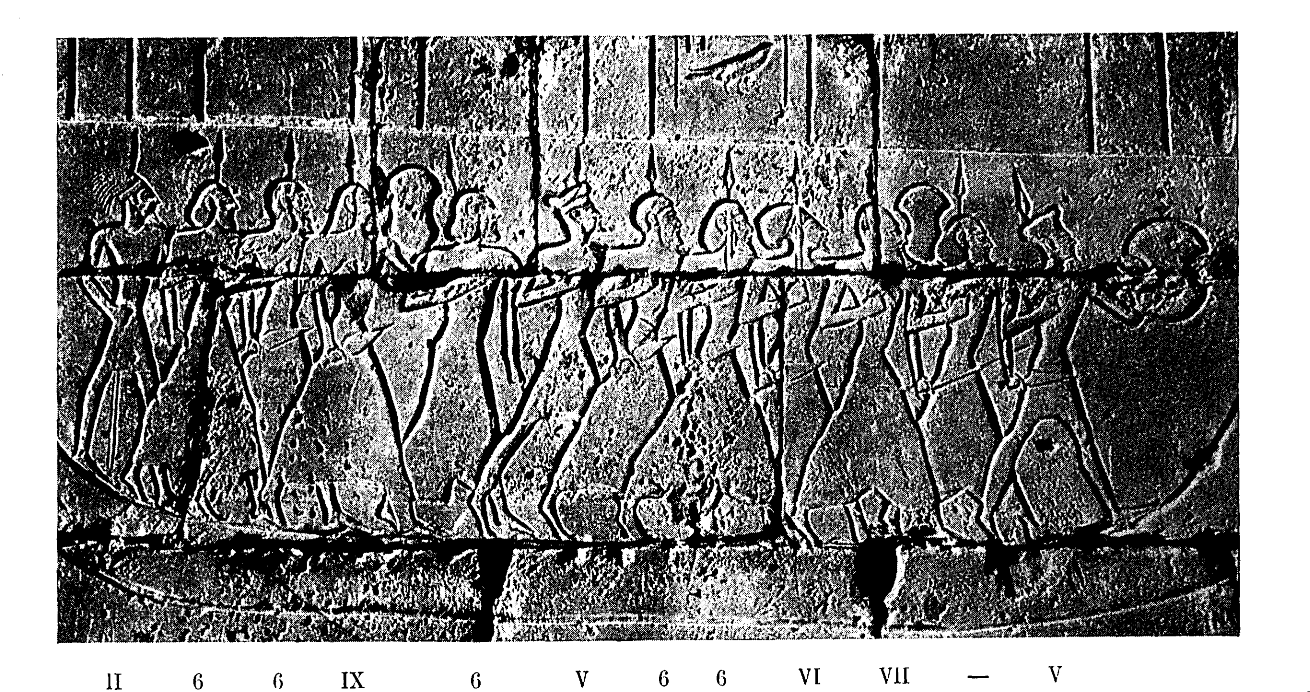
[20] MüEa 324 ff. [21] LuAr 46, fig. 19; GRa 438, No. 394. [22] Sd. Abb. 103, 114, 118, 122, 124. RL XI, 194. [23] HuPu, T. 45, fig. 2. RL VII, T. 164 b.



VI III II V IV II III II I

Gefangene Sethos I. Ammonstempel Karnak. Nördliche Außenwand des großen Säulensaales. BF No. 202.

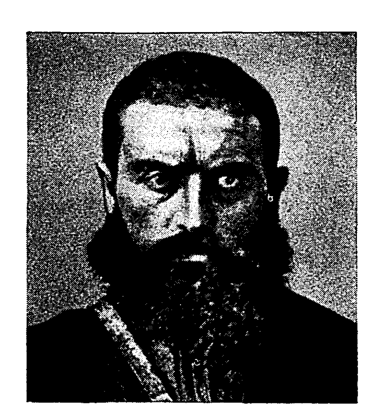
I—VI Mitanni mingrelischen Typs.



II 6 6 IX 6 V 6 6 VI VII — V

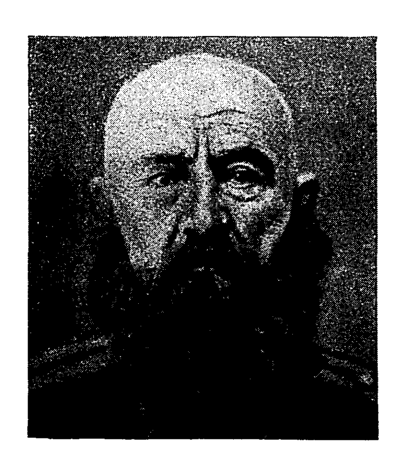
Hettitische Bundesgenossen in der Schlacht bei Kades. Luxor, östl. Torturm. BF No. 425.

II, V, VI Mitanni mingrelischen Typs. VII Mitanni lesghischen Typs. IX Ursyrer. 6 Semiten.





Mingrelier.
Ripley, Races of Europe, Abb. 199, 200.

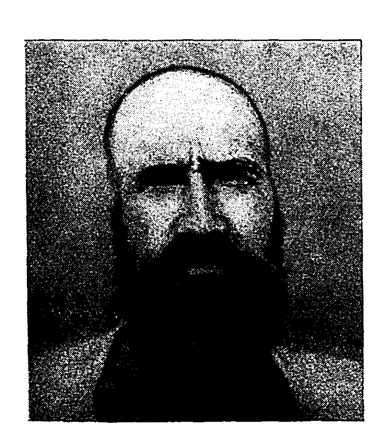




Lesghier.
Ripley, Races of Europe, Abb. 209, 210.

VIII

Abb. 1. Wagenkämpfer der Hettiter in der Schlacht bei Kades. Abydos. Ramesseum. Außenseite der Südostwand. BF No. 96.





Kurde.

Abb. 2. Ripley, Races of Europe, Abb. 217, 218.

Malatia[24] und Karchemisch[25], also der einstmaligen Vorlande des kleinasiatischen Hattireiches, an welche sich später der Name der „Hettiter“ heftete. Im inneren Kleinasien ist der ursyrische Typus nur auf den Monumenten von Üjük vertreten, am deutlichsten auf einem noch unveröffentlichten, eine Kultszene darstellenden Relief in der Person des Königs[26], weniger klar in Gestalt des sog. Trompeters[27], dessen Profil nicht ganz sicher zu erkennen ist, der aber in Haartracht (Zopf) und Kleidung einem der von Ramses III. gefangenen Hettiterfürsten[28], einem Manne von ursyrischem Habitus gleicht. Der unten aufgerollte Zopf ist in Üjük Göttertracht[29], verbunden mit hoher spitzer Mütze, wie sie auch in Yazylykaja und Malatia — dort ohne den Zopf — die Götter kennzeichnet. Physiognomisch aber lassen sich unter den Menschen von Üjük drei Typen durch Form der Nase, Winkel zwischen Stirnlinie und Nasenrücken, Verlauf der Kinnlinie unterscheiden.[30] Also war an dieser Stelle die Begründung eines Reiches mit einer Rassenmischung verbunden; sie geschah vermutlich im Gefolge einer Eroberung von Südosten her, denn die Jagdszenen von Üjük stehen in der ganzen Haltung und im Gesichtsschnitt der Jäger denen von Malatia so nahe, daß die Annahme eines völkischen Zusammenhangs unabweislich ist, während andererseits das aus Malatia bekannt gewordene unverkennbar mit der syrisch-hettitischen Welt verbunden werden muß. Es ergibt sich also die Vermutung, daß die ursyrischen Typen von Üjük durch einen vorübergehenden Vorstoß einer von Südosten her erobernden Macht aus Syrien in das Herz Kleinasiens gelangt sind.

Hätten die Ursyrer dagegen die Grundbevölkerung Kleinasiens gebildet, so würden ihre, wie alltägliche Erfahrung lehrt, sehr vererbungszähen Merkmale dort und auch in der Ägäis, deren Urbewohner den Kleinasiaten stammverwandt waren, in beträchtlicher Stärke zu finden sein müssen. Sie haben dagegen eines der bestimmenden Elemente der assyrischen und der jüdischen Gesichtsform geliefert; „jüdische“ Gesichter kommen, wie überall betont wird, in großer Häufigkeit bei den heutigen Bewohnern des kaukasischen Landes und Armeniens vor. Zweifellos haben im Lauf der Geschichte mehrfach kopfreiche Ansiedlungen von Juden und Syrern hierher stattgehabt, womit nicht gesagt sein soll, daß die kaukasischen Juden sämtlich von den Ein-

---

[24] WbH T. 41. RL VII, T. 41. [25] WoLa B 11 a. RL VI, T. 66—69. [26] StM No. 7859. [27] HiAk 19. [28] BF 500. [29] StM No. 7861. [30] StM No. 7859—7861.

wanderern abstammten. Das Judentum war hier zeitweilig Staatsreligion, wird also durch Bekehrung einen starken Zuschuß einheimischen Blutes aufgenommen haben. Indessen ist außerdem mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Verwandte der Ursyrer von jeher einen Anteil an der eingeborenen Bevölkerung der armenischen Lande bis zum Pontus und Kaukasus gestellt haben, ja, daß sie darin die erstansässige, sozial tiefstgeordnete Schicht waren. Physiognomisch verwertbare Dokumente aus alter Zeit fehlen, dagegen unterschieden die Assyrer bei den Chaldern einen hochgewachsenen, die Herrenrasse darstellenden Volkstypus von einem kleineren, der wohl übertreibend pygmäenhaft gezeichnet ist.[31] Kleinwüchsigkeit ist ebenfalls ein Merkmal der Ursyrer, das sie in schroffem Gegensatz zu den hohen und schlanken Gestalten der Kaukasier stellt.

In diesen Zusammenhang gehört auch ein Bericht Herodots (II, 104) über einen in Kolchis lebenden dunklen und kraushaarigen Stamm. Noch in der jetzigen Bevölkerung des Landes sind Spuren solchen Einschlags erkennbar.[32] Andererseits ist auf den ägyptischen Grabgemälden die Dienerschaft der semitischen Herrn immer sehr dunkelfarbig gegeben[33], und es ist bei der sonst beobachteten Treue der ägyptischen Volksbilder anzunehmen, daß die breiten — ursyrischen — Massen wirklich sich durch dunklere Farbe von den Vornehmen unterschieden. Damit aber öffnet sich der Ausblick auf die weitere Verbreitung der Ursyrer, zunächst bis Elam.

Hier bestand nach assyrischen Abbildungen die Bevölkerung wie in Chaldia aus einer hochgewachsenen und einer sehr viel kleineren Gruppe, deren letztere (Abb. 2b) außerdem durch „jüdische" Gesichtszüge, kurzen Hals und eigentümliche Kopfhaltung gekennzeichnet ist.[34] Dieser Typus bildet noch jetzt in den heißen Niederungen Elams die dort allein ausdauerfähige Bewohnerschaft[35], die ethnographisch zusammenhängt mit den Brahui Belutschistans und den indischen Dravida.[36] In der fliehenden ohne Kante in den Scheitel übergehenden Stirn, der Wulstigkeit der Lippen und dem Winkel der Stirn-Kinnlinien zeigt sich eine bedeutsame Ähnlichkeit mit den Ursyrern; die daneben leicht auffallenden Unterschiede in Kleidung, Haar- und Barttracht kommen demgegenüber höchstens als ethnographische Merkmale zweiten Ranges, auf lange Trennung

---

[31] RL IV, T. 72b oben links. LhAr I, 456. [32] HV 241. [33] MüR II, T. 13c, 14b, 16a, 24a, 25a. [34] HV 233, Abb. 3 (3), 4 (1—4). [35] RRe, Abb. 221, 222. [36] PCh V, 412. HV 233, fig. 3 (4, 5).

der Kulturen hinweisend, in Betracht. Hiermit ist die Vermutung ausgesprochen, daß die Schädelform der Ursyrer ein Erbteil „äthiopischer“ Ureinwohner sei, die vom Pontus über Armenien, Syrien, Elam, Südpersien bis Indien und darüber hinaus noch bis Neuguinea[37] verbreitet waren, im Osten jetzt eingemischt in ein Rassenchaos, dessen Entwirrung nur in den gröbsten Zügen begonnen ist. Kleinwüchsigkeit, kurzer Schädel, dessen fliehende Stirn ohne bemerkbare Kante in die Scheitelfläche übergeht, vor allem aber die fleischige, runde Nase wären die auffallendsten Merkmale dieser Rasse, die in ihrem nördlichsten Verbreitungsgebiet durch unausgesetzte Einkreuzung hellfarbigerer

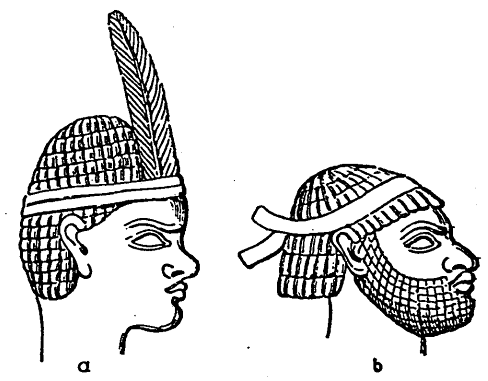



Abb. 2. Susische Volkstypen. Zeit Assurbanipals.
Nach Rawlinson bei PCh V.

Einwanderer allmählich ihre dunkle Farbe eingebüßt haben würde.

Die sprachlichen und mythologischen Übereinstimmungen, die zwischen Kaukasusvölkern und den Dravidas bestehen[38], wären dann zu erklären durch diese Blutsgemeinschaft; allerdings, wie gleich zu erörtern, nur zum Teil und vielleicht sogar nur zum geringeren Teil, denn zwischen den Kaukasiern und den Dravidas läßt sich außer der äthiopischen, durch Syrien und entlang der Südküste Persiens führenden Volkstumsverbindung noch eine zweite auffinden (§ 17). Empfindlich ist aber der Umstand, daß Ursyrer in Babylonien nicht unmittelbar nachweislich sind, denn es bedarf kaum der Hervorhebung, daß weder die ältesten Sumerer, trotz ihres bildnerischen Ungeschicks,

[37] SP 362; WMa II, 246, 445 ff. [38] HV 220.

noch die Vorsumerer mit ihrer feinen, geschickt verzierten Keramik (§ 13) den kulturell seit je und überall unproduktiven Ursyrern zugehörten. Es klafft also zwischen Syrien und Elam an der sonst best dokumentierten Stelle eine bedenkliche Lücke, aber sie wird entwertet dadurch, daß die bildende Kunst der Babylonier Herren und Götter, also den Typus reinbürtiger, sumerischer oder semitischer Volksschichten darstellte, zweitens aber dadurch, daß ein babylonischer und syrischer Kultbrauch der Pubertätsweihe, der in seiner Roheit wie ein ethnographisches Fossil wirkt und wie es scheint besonders in den niedersten Volksschichten verbreitet war, sich als vermutlich äthiopisch, an das Ursyrertum gebunden herausstellen wird (§ 70). Daß dann auch die Erfindung der stets nackt und in Vorderansicht gezeichneten Gilgamesgestalt den Ursyrern zuzuweisen sei, gibt sich ohne weiteres zu vermuten.

## III. Ethnographie der Kaukasier.

**§ 16.** Die oben (§ 14) als möglich hingestellte Annahme, daß die Kopfbedeckung der kaukasischen Typen II, IV, VI nicht sowohl in Fadenfransen ausgelaufen, als mit Federn umsteckt gewesen sei, findet in den ägyptischen Dokumenten keine rechte Stütze; sie nimmt vielmehr ihre Berechtigung daher, daß auf assyrischen Abbildungen dieser Völker niemals Fadenfransen, wohl aber sehr oft Federkränze gezeichnet sind, so auch auf mehreren Reliefs von Balawat.[1] Die Assyrer selbst hatten diesen Schmuck als Mummenschanz übernommen.[2] An und für sich scheint dieser Brauch ja wenig geeignet, um als Kennzeichen zum Aufsuchen ethnographischer Zusammenhänge zu dienen, denn er ist weltweit verbreitet, und wo einmal der Gedanke auftaucht, Federn am Kopf zu befestigen, da ist die Form solchen Kranzes die natürlich gegebene. Auffällig ist aber, daß er in Vorderasien sich immer nur dort findet, wo noch andere Beobachtungen für kaukasisches Volkstum zeugen. So ward in der Kossäerzeit auf babylonischen Götterbildern die überlieferte Hörnerkrone durch einen Hut mit aufrechtem Federkranz ersetzt.[3] Ein Susier aus der Zeit Assurbanipals, dessen Schädelform auf den lesghischen Typus (Taf. III u. IV, Nr. VII) verweist, trägt gleichfalls einen Federschmuck im Stirnband, wenn auch nur aus einer einzigen langen Feder bestehend (Abb. 2 a). Vielleicht darf man schon

---

[1] Briefl. Mitt. von Herrn Ekh. Unger. Vgl. UBa 95, No. 1 M(B); No. 2 A(G). [2] RL VIII, 329, T. 111 A—B. [3] MeB II, 44.

die Tiara der achämenidischen Leibwache hier anschließen, deren sonderbare, aufrecht stehende Streifung das Motiv des Federkranzes unter allerlei Abwandlungen aufgenommen haben könnte.[4] Zu den Völkern kaukasischen Stammes gehören aber auch die Lykier und die Philister[5], für welche Herodot (VII, 92) und die ägyptischen Gemälde[6] einen Helmschmuck aus aufrechtem Federkranz bezeugen.

Assyrische Kunst legte nur wenig Gewicht auf physionomische Charakteristik oder war dafür unbegabt. Sie beschränkte sich gewöhnlich darauf, die Eigentümlichkeiten der Kleidung aufzuzeichnen, aber doch wohl kaum ohne zu schematisieren, so daß die Zuverlässigkeit auch dieses Materials für ethnographische Schlüsse nicht unbegrenzt ist. Jedoch scheint die Angabe verläßlich, daß in Westmedien und in der Umgegend des Urmiasees die Kleidung aus einem hemdartigen Leibrock und einem über den Rücken geworfenen Fell bestand (Abb. 3). Dazu kamen geschnürte Gamaschen und statt einer Kopfbedeckung ein um die Stirn geschlungenes Band.[7] Noch heute gehört ein nach Art eines Paletots getragenes Ziegen-, Schaf- oder Kalbsfell zur swanetischen, in den sonstigen Einzelheiten zwar abweichenden Tracht.[8]

Diese Übereinstimmung in einer seltenen Sonderbarkeit der Kleidung reicht nicht aus, um daraus einen engeren Zusammenhang zwischen der alten Bevölkerung Azerbeidjans und gerade den heutigen Swanetiern zu folgern, belegt aber doch aufs neue die — übrigens wohl unangezweifelte — Tatsache, daß in Brauch und Sitte der heutigen Kaukasier sich viel des Urzeitlichen über 2½ Jahrtausende und noch länger hinweg unverändert hie und da erhalten hat. Das aber gibt die Berechtigung, bei der Betrachtung der Gräber, diesem wichtigen Hilfsmittel zur Aufdeckung alter Zusammenhänge und zur ethnographischen Gliederung, von dem jetzt im Kaukasusgebiet Vorhandenen auszugehen und so den Umkreis des als möglich zu Erwartenden abzugrenzen.

In der unmittelbaren Gegenwart scheint das Erdbegräbnis sich als Bestattungsform durchzusetzen, vermutlich weil Islam und Christentum nach dieser Richtung drängen. Es ist mehrfach beobachtet worden, daß die Bewohner auch abgelegener Landesteile in jüngster Zeit den angestammten anderen Brauch zugunsten des Begrabens aufgegeben haben.[9] In anderen Fällen hängt allerdings das

---

[4] SaKp T. 19, 25, 27. [5] Vgl. § 23. [6] BF 485. RL V, T. 8. [7] RL IV, 111 ff., T. 71, 79 a u. b; 80 a. BoFl II. T. 56, 68 bis, 70, 76, 119 bis, 123 u. a. [8] HaK 141. [9] HaK 257; MzK I, 158, 818. II, 122.

Verlassenstehen der alten Grabstätten mit Volkstumsverschiebungen zusammen.[10] Doch kommen als eine örtlich gewiß alteinheimische Form auch Beisetzungen in unterirdischen Steinkistengräbern vor, bei denen mehr oder weniger sorgfältig aufgebaute Schieferplatten die Stelle des Sarges vertreten.[11] Altertümlicher, jedenfalls von neuen



**Abb. 3. Tributbringer in westmedischer Tracht. Ohne Herkunftsangabe. BoFl II, T. 123.**

Reisenden nicht mehr beobachteter Brauch scheint die Steinkisten oberirdisch erbaut und dann mit weiteren Steinen hügelartig überdeckt zu haben.[12] Letzteres geschah vielleicht nur im Falle eines Todes durch Blitzschlag. „Normal" war in vielen Gegenden nur die Beisetzung in oberirdischen Sarkophagen, die aus Steinplatten ohne Mörtel oder aus Brettern zusammengefügt und nicht weiter durch Anschüttung geschützt wurden. Die Leiche lag darin in

[10] MzK I, 160. [11] DuK IV, 452, HaK 155, MzK I, 100.
[12] BNn VII, 103.

ihren Kleidern, also ohne eigentlichen Sarg.[13] Durch Blitz Getötete wurden bis in neueste Zeit unter besonderen Zeremonien bestattet, zumeist in Holzsärgen, die auf hohen Gerüsten aufgestellt wurden. Nach beendeter Verwesung wurde die Leiche begraben.[14] Alte Nachrichten wissen nichts von diesem letzteren; einstmals scheint diese Art der Beisetzung auch nicht auf die vom Donnergott erwählten Toten beschränkt gewesen zu sein.[15] Vermutlich war eine Bestattung in oberirdischen Holzsärgen früher allgemein herkömmlich, wurde aber späterhin als anstößig empfunden, deshalb nur für den hochheiligen Tod durch Blitzstrahl beibehalten, und auch das nicht ohne eine letzte Konzession.

Als ältester Brauch erscheint sonst überall die Errichtung von Türmen oder Häusern, deren Innenraum nur durch ein kleines und hochgelegenes Fenster zugänglich und von einer Bank umzogen ist. Auf dieser wurden die Leichen sitzend niedergelegt, so zwar, daß jede Familie ihr eigenes, mit anderen eine dem Wohndorf naheliegende Totenstadt bildendes Grabgebäude besaß. Das Bauvorbild war ersichtlich durch das Wohnhaus, wenn auch unter beträchtlicher Vereinfachung, geliefert.[16] Mehrfach wird von einer hier geschehenden Mumifizierung berichtet, doch wird auch angegeben, daß der eigentliche Beisetzungsort eine unterhalb des Bodens befindliche überwölbte Grube gewesen sei.

Die örtliche Verbreitung dieser verschiedenen Formen macht es nicht wahrscheinlich, daß bei vollständiger Heranziehung des schwer übersichtlichen, vielleicht auch erst lückenhaft aufgezeichneten Befundes sich ein Zusammenhang zwischen Volkstum und Begräbnisart ergeben würde. Im Gegenteil sind auf einem und demselben ossetischen Friedhof Grabtürme und danach oberirdische Sarkophage errichtet worden.[17] Es läßt sich also, wenn man sich nun der weiteren Verbreitung solcher Anlagen als Anzeichen vorzeitlichen Auftretens der Kaukasier zuwendet, immer nur auf „Kaukasier überhaupt“, nicht auf eine besondere Gruppe dieses vielspältigen Volkstums schließen.

Steinkistengräber aus der Wende der Bronze- und Eisenzeit sind bekannt in der Gegend des Göktschasees.[18] Allerdings weicht die Form der dort gefundenen Schädel vom gegenwärtigen Typus ab, so daß man gerade diese Funde nicht eigentlich dem kaukasischen Volkstum zu-

---

[13] DuK I, 42 f.; MzK I, 815, II, 138; RCh. [14] SeAb 73. [15] Nymphodoros, frg. 17. [16] OR 744; BNn 42; DuK IV, 451; MeK I, 815 ff.; 689 ff.; RCh 270. HaK 257, 295. [17] MeK I, 815 ff. [18] ViKa 13 ff.

rechnen kann. Daraus folgt aber nicht, daß diese Begräbnisweise den Kaukasiern ursprünglich fremd gewesen und durch irgendwelche Einwanderer herübergebracht sei, denn auch die Osseten, obwohl arischer Abstammung, haben sich in Bräuchen und Überlieferung ganz in die bodenständige und daher übermächtige kaukasische Art eingefügt; genau so werden auch früher dort eingewanderte Dolichokephalen sich verhalten haben. Außerdem war Beisetzung in Steinkistengräbern in der Nachbarschaft des Urmiasees üblich seit einer uralten, lange vor allem Eingreifen nordischer Völker liegenden Zeit[19], also erweislich kaukasisch-einheimisch.

In den letztgenannten Gräbern lagen die Knochenreste, außer Skelettverband, in einen Topf gesammelt, also war die Leiche zuvor anderweitig der Verwesung ausgesetzt gewesen, vermutlich oberirdisch, so daß das gefundene Grab der gewölbten Grube unter den heutigen ossetischen und pschawischen Totentürmen entsprechen würde. Auch sonst erfährt die Verbindung, die zwischen den alten Urmialeuten und den heutigen Kaukasiern durch ihre Felltracht angedeutet wurde, über die Grabbräuche eine Verstärkung, nämlich durch die sonderbare Sitte der ersteren, in den Schädel der Toten eine lange Bronzenadel hineinzutreiben.[20] Sie gemahnt daran, daß die Pschawen dem ohne letzte Segnung Gestorbenen durch die Erde einen Stab in die Herzgegend stecken, der bei späterem Kommen eines Geistlichen herausgezogen wird, so daß durch die entstandene Öffnung heiliges Öl eingeträufelt werden kann.[21] Dem Christentum entstammt dieser Brauch gewiß nicht; er ist am leichtesten zu verstehen als ein obsolet gewordener Allgemeinbrauch nach Art des vom Urmiasee bekannten, der sich nur erhielt für Sonderfälle, in denen eine christliche Umdeutung seines — verloren gegangenen und unbekannten — Sinnes möglich war.

Auch die bronzezeitlichen Kistengräber von Karchemisch[22] dürften hierher gehören und für das Ende des dritten oder den Beginn des zweiten Jahrtausends die Einwanderung von Kaukasiern in ein bis dahin von Ursyrern bewohntes Land bezeugen, der nicht allzu lang darauf ein zweiter Vorstoß verwandten, aber vielleicht kulturell weiter fortgeschrittenen Volkstums folgte. Angaben über die vorkommenden Schädelformen fehlen, dennoch ist anzunehmen, daß die zu Beginn der Bronzezeit eindringenden Eroberer,

---

[19] LhAr I, 276 ff., 283 ff. [20] LhAr I, 280. [21] HaK 258. [22] WoHi 87.

die völlig neue Formen der Keramik mitbrachten, Kaukasier waren, Vorfahren oder wenigstens stammesgleiche Vorgänger der Mitanni. Außer auf diese könnte man nur auf Kleinasiaten raten. Da aber deren Herrschaft später, als sie zur Zeit ihrer höchsten Macht dieses Land unterwarfen, weder in der Grabform noch in der Keramik durch Wandlungen bekundet wurde, so liegt kein Grund vor, ein in dieser Beziehung folgenreicheres Ereignis der Vorzeit gerade auf sie zurückzuführen.

**§ 17.** Von den unter freiem Himmel aufgestellten Särgen kann sich archäologisch keine Spur erhalten haben, soweit sie aus Brettern oder lose zusammengestellten Steinen bestanden. An einigen weitauseinander liegenden Orten des kaukasischen Bereichs kam es aber zu monumentaler und beständigerer Ausbildung der Särge, nämlich in der Persis und im westlichen Kleinasien.

Das Kyrosgrab in Pasagardae[23] ist ein ins Riesenhafte vergrößerter Sarg auf einem Sockel, der seinerseits mit seinen überhohen Stufen einen Stützpfostenbau in Stein übersetzt. Diese einfache Auffassung ist schon vor langem einmal ausgesprochen[24], hat aber wenig Beifall gefunden, weil man vorzog, an einen Tempel[25] oder an ein Giebelhaus auf einer Freitreppe zu denken und allerlei Ausblicke auf Indogermanisches daranzuknüpfen. Dabei ist unbelegt und schwer vorstellbar, daß je Gräber nach dem Vorbild von Tempeln gebaut wurden; auch sind Tempel dieser Form bei den Persern, besonders im Kultbrauch der achämenidischen Könige, nirgendwo bezeugt. Sogar sind Giebeldächer in Iran ganz unbekannt; das nächstgelegene Beispiel dafür ist der auf einem Relief Sargons in Khorsabad abgebildete Tempel in Musasir (Abb. 4), dessen Bauform aber aus pontisch-kaukasischem Gebiet in den Zagros übertragen ist (§ 20) und hier in seiner neuen Umgebung von staffelartig an die Hügelwand gelehnten Häusern mit Flachdächern, der landesüblichen Bauart, ganz exotisch wirkt. Der Typus des altpersischen Hauses ist bekannt: die Kaaba i Zarduscht in Naksch i Rustem und ein ganz gleicher Bau in Pasargadae[26] stellen ihn dar, so wie er sich auch bei Firdusi andeutet[27], nämlich als mehrstöckig und turmartig mit schmalen Fenstern, hochgelegenen Türen, flachem Dach und engen Räumen. Bei der Monumentalisierung durch die Achämeniden wurde die Technik des Holzbaues mit allen Einzelheiten — sozusagen wörtlich — in Stein über-

---

[23] SaHe 166ff., T. 22. RL VIII, T. 13. [24] Vgl. SaHe 176. [25] HePa 9f. [26] SaHe 3ff., 152ff. [27] FiR I, 160ff.

setzt. Das Kyrosgrab zeigt davon nichts, denn dessen Steinfügung gehorcht allein den Bedürfnissen des Hausteinbaues, und nur die Profile der Gesimse und des Türrahmens ähneln den im Holzbau üblichen Formen, selbstverständlich, denn hölzerne Profilleisten haben immer den steinernen als Vorbild gedient.

Die Berechtigung, das Kyrosgrab ohne jeden Gedanken an ein Wohnhaus[28] unmittelbar mit den oberirdischen Sarkophagen der Tscherkessen, Chewsuren usw. zusammenzustellen, leitet sich daraus her, daß es einem sonst in Persien ganz unerhörten Typus angehört, und daß die Achämeniden, ehe sie das Reich der Perser schufen, seit drei Generationen Könige des zuvor von Eroberern kaukasischen Stammes beherrschten Elam waren. Es ist selbstverständlich, daß sie die Zustände und Lebensformen ihres Ausgangslandes, in dem sie die Erben einer alten Kultur geworden waren, zum Vorbild nahmen für die Einrichtung der erweiterten Herrschaft über das noch urtümlich gebliebene Persertum. Bestätigt wird diese Vermutung durch die Tracht des schwellenhütenden Genius, den Kyros am Tor seines Palastes in Pasargadae anbringen ließ: ihm ward die am elamischen Hofe übliche Kleidung gegeben.[29]

Allerdings sind Gräber dieses Stils auf elamischem Boden nicht gefunden worden, jedoch überhaupt keine Königsgräber. Es ist unbekannt, wie diese beschaffen waren; sie sind mit allen anderen Zeugnissen elamitischer Großmacht von Assurbanipal zerstört worden.[30] Die niederen Schichten des elamischen Volks begruben ihre Toten nach alter babylonisch-assyrischer Sitte unter dem Wohnhaus oder auf Friedhöfen in großen Krügen oder in röhrenartigen, aus Ton gebrannten Särgen.[31] Vornehme scheinen einem anderen semitischen Vorbild gefolgt zu sein und in oberirdischen, jedenfalls für längere Zeit zugänglich gehaltenen Gruftgewölben aus Ziegelbau ihre Toten beigesetzt zu haben. Sie bedienten sich dabei in achämenidischer Zeit großer wannenartiger Särge aus Ton oder Bronze, und diese letzteren vergegenwärtigen den goldenen, in welchem Kyros, wiederum also elamischer Sitte folgend, beigesetzt sein soll.[32]

Ein weiter und dem ersten Anschein nach überkühner Sprung nach Osten lehrt in den Bergen des heutigen Kafiristan eine Fülle von Gebräuchen kennen, die auf das engste an Kaukasisches gemahnen. Sie herrschen in Ge-

---

[28] SaKp 7. [29] SaHe160, 164. [30] MeB I, 427. [31] MiP VIII, 29; MrS 117. Vgl. AnAs 29. [32] Arrian VI, 8, 4.

genden, die, ebenso wie im Kaukasus die der Chewsuren, die Erhaltung altertümlicher Lebensformen begünstigen. Die Unzugänglichkeit des Landes wird gegenwärtig noch durch politische Künste gesteigert[33]; um so gewichtiger ist, daß das wenige neuzeitlich durch Reisende bekannt gewordene, ergänzt durch einige Nachrichten Herodots und Strabos, eindeutig auf kaukasische Beziehungen verweist. So schon das einstige Vorkommen des Völkernamens „Kaspier“[34], der eigentlich den nordwestpersischen Anariern vom Kaspischen Meer bis in den südlichen Zagros zugehörte[35], dann ihre Kleidung in Felle[36], die sich nur wenig abgeändert bis zur Gegenwart erhielt[37], und schließlich ihre Bestattungsgebräuche. Strabo (XI, 11, 8) selbst hielt die ihm darüber vorliegenden Nachrichten für Geschwätz. Und in der Tat wirkt es wie übertreibender Klatsch, wenn erzählt wird (XI, 517, 520), die Kaspier hätten ihre Eltern, sobald sie das siebzigste Jahr überschritten, eingeschlossen verhungern lassen, sie dann in der Einöde ausgesetzt und von ferne zugesehen, wie die noch Lebenden von Vögeln und wilden Tieren zerrissen wurden. Auch bei den Pschawen schleppten sich vordem die Sterbenden noch selbst in die Totentürme oder wurden dorthin gebracht, um den Tod zu erwarten.[38] Etwas Ähnliches wird dem Gewährsmann Strabos mitgeteilt sein, versetzt mit einigen Schauergeschichten über die mazdayasnische oder in die Mazdareligion eingedrungene Leichenaussetzung in Türmen des Schweigens oder auf freiem Feld. Noch jetzt werden bei gewissen Bewohnern Kafiristans die Toten in hölzernen Särgen auf den Gipfeln der Berge oder im Schatten der Bäume beigesetzt. Kampfspiele der Männer finden statt, ein Leichenschmaus schließt das Begräbnis, und einmal im Jahre wird ein Fest zum Andenken für den Verstorbenen gegeben. Dabei wird, ähnlich wie heute bei den Osseten und Chewsuren, etwas Speise für ihn hingestellt.[39] Durch die Übereinstimmung der sonstigen Riten erhält die oberirdische Beisetzung einen Wert für die Erkenntnis ethnographischer Zusammenhänge, der ihr für sich allein als einem auch bei anderen, sicher nicht verwandten Völkern vorkommenden Brauch fehlen würde.

Wie in den Kaukasus, so sind in die Berge Kafiristans sehr verschiedenartige Volkstrümmer gedrängt worden. Die

---

[33] Vgl. PlKf. [34] Her. III, 92 f. MaGe II, 140 ff. [35] HV 212. [36] Herodot VII, 67. [37] ElK 208. [38] HaK 257. [39] ElK 207; RCh 95, 253; MnOs 385 ff.

Behauptung, daß auch abgesprengte Teile kaukasischer Herkunft dort Zuflucht gefunden hätten, wird sehr erschwert durch die räumliche und ethnographische Lücke, die gegenwärtig zwischen den beiden Gebirgsländern klafft. Daß das westiranische Vorland des Zagros in vorarischer und auch noch in persischer Zeit von Kaukasiern bewohnt war, zuerst als Herrn, später als Unterschicht, das kann wohl als sichergestellt gelten[40], selbst wenn die Etymologien alter Ortsnamen der Persis, die als Belege genannt werden, Mißtrauen verdienen: es bleibt das vorachämenidische Felsrelief von Bagistana[41] mit seinen riesenhaften plumpen menschlichen Gestalten und — noch klarer beweisend — den Felstreppen der überall zu den unverkennbar kaukasischen Volkstumsmerkmalen gehörigen Art. Die von Diodor (II, 13) nach Ktesias berichtete Sage, daß die Stadt Ekbatana von Semiramis gegründet und durch Anlage eines Kanals von gewaltigen Ausmaßen mit Wasser versorgt worden sei, kann ebenfalls auf einstiges Kaukasiertum gedeutet werden (§ 71), erlaubt also, die Spuren dieses Volkes bis in das Herz Mediens zu verfolgen.

Ausgrabungen, die solchen Vermutungen durch Aufdeckung archäologischer Tatsachen erst festere Grundlagen schüfen, fehlen bereits für Westiran. Jenseits dehnt sich ein in jeder Beziehung kaum erforschtes Gebiet, doch haben sich auf indischem Boden dann wieder Spuren von uralten, vorvedischen Ausstrahlungen kaukasischen Volkstums gefunden, die der obigen Vermutung über die Herkunft kafiristanischer Stämme zu Hilfe kommen, weil sie ihre Isolierung aufheben. Wenn es heißt, daß Bengalen zivilisiert war vor Ankunft der Arier, und daß dort noch jetzt die fast unveränderten Nachkommen der rigvedischen Dasyus fortleben, daß sie Ackerbauer und Städtebewohner waren, den arischen Viehzüchtern in vielem, so auch in staatlicher Geschlossenheit überlegen[42], so ist klar, daß hier nicht von den aller erforderlichen Veranlagung entbehrenden Äthiopen die Rede sein kann. An Kaukasisches gemahnt außer dem sprachlichen[43] bei den Dravidas ihr großes, seit je bewährtes technisches Geschick (§ 85), dann aber die hohe Stellung, die sie dem Weibe einräumen (§ 71) und schließlich die Gewohnheit, Knaben und Mädchen außerhalb der Familie durch Vertrauensleute erziehen zu lassen.[44]

---

[40] HV 243 ff.; HZ 24 ff.; HE VI. [41] PW II, 2769; AlB 188 ff. [42] HeNi 321 ff.; HeBe 237 ff., 300 ff.; SlDe. [43] HM 13, 40. [44] DuK I, 115, 117.

Außer der oben besprochenen ursyrisch-äthiopischen bestand demnach noch eine über Nordiran ziehende Volkstumsverbindung zwischen Vorderasien und Indien; sie beide „scharten“ sich in Elam hier, in den Dravidas dort, so daß die beobachteten sprachlichen Übereinstimmungen zwischen Elamitisch und Dravidisch auf zwei getrennten, aber jetzt schwer unterscheidbaren Wegen geschaffen wurden. Das wenige bis jetzt bekannt gegebene Material legt den Gedanken nahe, 'Patala', den Namen der alten Handelsstadt Indiens, des mutmaßlichen Ausgangspunktes der Schiffahrt nach Babylonien (heute Hyderabad), neben das alarodische 'patari' (= Stadt) zu stellen[45], und weiterhin zu vermuten, daß im Dravidischen die Worte für konkrete Begriffe kaukasischen Ursprungs seien[43], während die auf Gedanklichfiktives bezüglichen, wie ind. Hanuman = elam. Hanubani, ind. Kali = elam. Kuri, eine Göttin[46], dem Äthiopischen entstammten (§ 27, 85).

Wie im persischen Teil des kaukasischen Bereichs, so finden sich monumentalisierte oberirdische Särge auch im Westen Kleinasiens in eigenartigen, hoch entwickelte Zimmermanns- und Tischlerkunst voraussetzenden Formen bei den Lykiern des späteren Altertums, einem Volk, dessen Zugehörigkeit zu den Kaukasiern durch seine Sprache sichergestellt ist. Mehrere Jahrhunderte älter, dem Schluß der mittelminoischen Zeit angehörig, ist der Diskus von Phaistos, dessen eine Hieroglyphe den lykischen Sarkophagen überraschend ähnlich ist[47], so daß der Gedanke auftaucht, es möchte schon damals ein Volk pontischer Herkunft irgendwo im Gebiet der Ägäis gesiedelt haben. Schließlich aber sind einzubeziehen die aus lebendem Fels gehauenen Sarkophage auf dem Karabojugdag in Phrygien[48], nahe dem sog. Midasgrab, also in einer Landschaft, in welcher weder die geschichtliche Überlieferung noch die Forschungsergebnisse der Geschichtswissenschaft das geringste von einem, wenn auch nur zeitweiligen, Auftreten einer kaukasischen Herrenschicht wissen. Begräbnisriten dieses Stils sind aus dem Inneren Kleinasiens sonst unbekannt. Schon diese Tatsache legt die Vermutung nahe, es möge sich, wie bei den Lykiern so bei den Erbauern der phrygischen Sarkophage, um Einwanderer handeln, die von den Küsten her vordrangen. Das bloße Vorkommen oberirdischer Sarkophage bietet freilich noch keinen ausreichenden Grund für ethnographische Gleichsetzungen und die daraus abzuleitenden weit-

[45] LhAr I, 123. Vgl. aber CmGi 327, 692. [46] HE 11.
[47] EvSm I, 275 ff., No, 24. [48] BgPf 637, 639.

gehenden Folgerungen, aber es gibt andere Beobachtungen, die unzweideutig den eben angedeuteten Schluß erzwingen.

**§ 18.** Die sog. phrygischen Königsgräber zeigen drei grundverschiedene und auch örtlich einigermaßen getrennte Typen.[49] Auf der Höhe des Karabojugdag stehen die besprochenen Sarkophage, an der Südseite des genannten Bergzuges bei dem Dorfe Ajasin die hochgelegenen Felsenkammern nach Art des Löwengrabes und drittens nördlich davon in der weiteren Umgebung von Kumbet die Felsfassaden des nach phrygischer Inschrift, also nach einheimischer Sage, dem Midas gehörigen Grabes und einiger ähnlichen Stils. Diese letzteren finden außerhalb Phrygiens nichts Vergleichbares; in ihrem Schmuck aus mäandrischen und quadratischen Mustern stellen sie eine teppichverhängte Wand dar. Im Lande selbst sind sie durchaus nicht auf Gräber beschränkt, sondern kommen außerdem noch in Verbindung mit Altären vor, als ob sie den Ort eines unter freiem Himmel ausgeübten Kultus kennzeichneten.[50] Nach der üblichen Auffassung ahmen sie Hausfronten nach: sie würden dann einem besonderen Stil phrygischen Hausbaues angehören, demselben, den der Tempel zu Gordion, als er das Teppichmuster in eine Kachelbekleidung übersetzte[51], zu monumentalisieren gesucht hätte. Träfe diese Auffassung zu, so wäre bei dem bekanntesten dieser Gräber, eben dem Midasgrab, eine sonderbare Verschiebung der Maßverhältnisse zwischen Tür und Hausfront eingetreten: die teppichverkleidete Vorderwand wäre viele Stockwerke hoch, die Tür aber sehr niedrig und breit gewesen. Es ist kaum anzunehmen, daß es im damaligen Phrygien so große Teppiche und so hohe Häuser gab. Zudem befindet sich diese Fassade an einem flachen Felsen, in den man sich die zur Front gehörigen Räume nicht hineinverlegt denken kann; die Vorstellung, die angeblich erreicht werden sollte, kommt — unnötigerweise, da es doch geeignetere Plätze zur Anbringung solcher Fassaden gegeben hätte — mit der Wirklichkeit in Widerspruch. Was da geschaffen wurde, sieht aus wie ein riesiger, mit einem Teppich bekleideter Rahmen, der den Hintergrund lieferte zu dem in der türartigen Nische abgehaltenen Totenkult. Derartige Schirme werden noch jetzt bei Freiluftkulten hinter den Altären aufgestellt, so z. B. auf unseren Straßen bei Gelegenheit katholischer Prozessionen. Ein ganz primitives, künstlerisch selbstverständliches Bedürfnis nach Abschluß der Szene fordert eine Vorrichtung, welche auch gegenwärtig zur Ausgestaltung des Rahmens architektonische Motive ver-

---

[49] PCh V; BgPf; ReF. [50] BgPf 694ff. [51] KG 153f.

wendet. Damit werden noch keine Hausfronten dargestellt oder nachgeahmt, so wenig wie das etwa die Absicht war, als die deutsche Renaissance die Flächen großer Schränke durch Säulen und Gesimse zu gliedern suchte. Es scheint doch, als ließe diese sehr einfache Deutung sich auf alle phrygischen Felsfassaden dieses Typus anwenden: sie sind monumentalisierte Altarschirme, die als solche weder mit Häusern noch mit Gräbern, noch mit der großen Naturgöttin engere Verbindung hielten, sondern einfach Kultusrequisiten waren und deshalb bei jedem Kultusanlaß auftreten konnten. Je wichtiger ein Kult, desto monumentaler der Altar und der hinter diesem befindliche, aus einem verzierten Holzrahmen, dem Träger des Teppichs, bestehende Schirm. Den Tempel von Gordion heranzuziehen, verbietet sich aus mehreren Gründen: er ist beträchtlich jünger, seine Ornamentik gehört der ostgriechischen Kunst an, wurde also vermutlich von einem eingewanderten oder herbeigerufenen griechischen Künstler geschaffen, und das einzige, was ihn mit den phrygischen Wandschirmfassaden verbindet, ist ein Allerweltsmotiv der Webekunst, Borten aus schachbrettartig oder spitz gestellten Quadraten. Außerdem sind so wenige Bruchstücke der Kacheln gefunden, daß die Auffassung, es habe sich auch in diesem Fall nur um ein ikonostasartiges Gebilde, oder um einen Altarhintergrund gehandelt, kaum auszuschließen sein wird.

Das hinter der Fassade liegende Grab ist ein Schachtgrab mit seitwärts am Ende eines längeren Stollens gelegener Grabkammer, also eine Abart des unterirdischen Höhlengrabes. Bei solchen richtet sich allgemein die Neigung des Zugangs nach der Steilheit des Bergabhangs. In der Ägäis hat sich ergeben, daß kein typusbildender Unterschied besteht, zwischen den mit langem Dromos oder mit senkrechtem Schacht versehenen Gräbern dieser Art.[52] Sie finden sich auch bei sehr vielen Völkern, und es lassen sich aus ihrem Auftreten allein noch keine ethnographischen Schlüsse ziehen. In Phrygien waren sie wohl nicht einheimisch; aus welchem Lande sie übernommen wurden, bleibt unerkennbar. Auch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß hier nicht ein eroberndes Volkstum angestammte Bestattungsarten beibehielt, sondern daß ein Königtum eine anderswo als königlich geltende Bestattungsweise zur Betonung seines überlegenen Ranges aus der Ferne einführte.

---

[52] FiKm 54ff., 59.

Durchaus im Einklang mit solchem Selbstbewußtsein des Herrschers stände es, wenn durch die weithin sichtbare und prunkende Monumentalisierung des Altarschirms auch dem zugehörigen Totenkultus eine besondere Weihe verliehen worden wäre. Aus phrygischem Volkstum wird von Ahnendienst, Opferhandlungen an Gräbern und Gedächtnisfeiern sonst nichts berichtet, dagegen spielt alles das in der religiösen Betätigung der Kaukasier noch jetzt eine ganz hervorragende Rolle.[53] Reiche Opfer werden den Verstorbenen dargebracht, um sie im Jenseits mit allen Lebensnotwendigkeiten zu versorgen, oder um ihren — Krankheit und Tod bringenden — Zorn ob Vernachlässigung zu besänftigen. Bei den Abchasen wird zu diesem Zweck ein Mahl bereitet und unter einem Schirmdach auf einem Tischteppich den Seelen vorgesetzt.[54] Dieses Schirmdach ist vielleicht die letzte Spur eines einst allgemeiner üblich gewesenen Kultrequisits, eben des im Midasgrab monumentalisierten Wandschirms,' denn erstens ist nicht einzusehen, welcher besonderen Bedeutung zuliebe es gerade bei dieser Art des Totenkultes neu eingeführt sein sollte, und zweitens sind die Freiluftkulte im kaukasischen Land durch die seitdem dort eingedrungenen Religionen des Mazdayasmus, Christentums und Islams bis auf ganz wenige Spuren verdrängt worden. Die georgische Chronik berichtet aber, daß in den ersten Zeiten nach der Christianisierung des Landes ein Fürst gelobt habe, wenn sein kränkelnder Sohn genese, hinter einem als wundertätig gerühmten Kreuz bei Msched einen Schrein oder Rahmen zu errichten [55], den man sich kaum anders denn als einen monumentalen Hintergrund, also vergleichbar dem Wandschirm, dem vermutlichen Vorbild des Midasgrabes, vorstellen kann. Dieses Kreuz war errichtet an einem heiligen, vorher durch Einzeichnung eines Kreuzes in das Christentum hinübergenommenen Stein, an einem heiligen Ort, ganz ähnlich dem aus der Gegend von Kedabeg beschriebenen Wallfahrtsort im Walde [56]; also wird man auch in der Errichtung des Schreins hinter dem Kreuz eine Erinnerung an einen heidnischen, im kaukasischen Volkstum sehr weit verbreiteten Brauch erblicken dürfen. Zu einiger Zurückhaltung zwingt allerdings der Umstand, daß, obwohl derartige Kultorte noch jetzt bestehen und die alten Riten sonst unverändert beibehalten sind, gerade von diesem Kultusrequisit in gegenwärtigen Reiseberichten niemals die Rede ist.

---

[53] HaCh 209ff.; SeAb 43; HaIm 303f. [54] SeAb 56. [55] BsHg I, 125. [56] LhAr I, 13.

Möglicherweise werden ja noch in abgelegeneren Tälern des Kaukasus einmal ganz deutliche Anzeichen für die Verwendung teppichbekleideter Schirme beim Kultus an Gräbern oder im Freien überhaupt gefunden werden. Hoffnungen in dieser Richtung erweckt es, wenn bei den swanetischen Trauerfeiern beobachtet wurde, daß im Sterbehaus zu Häupten der Leiche eine blaue, in Silber gestickte Decke hing, die dem als Totenopfer dargebrachten Brot und dem amtierenden Priester als Hintergrund diente.[57] Die Beschreibung ist leider nicht so restlos klar, daß andere Auffassungen des Geschilderten ausgeschlossen wären; einzig aus diesem Grunde kann man sie nur als einen nicht ganz vollgültigen Gegenwartsbeleg für die als Vorbild des Midasgrabes vermutete Sitte hinnehmen.

Die Bauten vom Typus des Löwengrabes bei Ajasin haben ersichtlich menschliche Wohnungen als Vorbild gehabt. Weitaus die Mehrzahl der phrygischen Felsbauten sind nicht Gräber, sondern zu Wohnzwecken angelegt mit Felsgemächern, Ausweitungen und Nachahmungen natürlicher Höhlen, eine weit durch das ganze gebirgige Kleinasien verbreitete Art des Hausens, auf deren erste Erfindung wohl keine der Landschaften ausschließenden Anspruch erheben kann. Die Front der großen mit Skulpturen geschmückten Gräber, die nie etwas anderes als solche waren, ist in Nachahmung des Holzbaues ausgestaltet. Nur einige wenige, offenkundig erst sehr viel später und in Anlehnung an hellenische Architektur erbaute Gräber zeigen die säulengetragene Vorhalle des Antentempels. Der Bestattungsritus kommt auf Leichenaussetzung hinaus und dürfte kaum in Phrygien alteinheimisch gewesen sein, denn bei der allgemein so konservativen Denkweise dieses Volkstums in religiösen Dingen würde er sich dann wohl noch in späterer Zeit vorgefunden haben und die Quellen der alten Geschichte, besonders Strabo und Herodot, würden davon erzählen. Anlehnung an den Mazdayasmus kommt nicht in Frage; die Gräber liegen zeitlich vor jeder Möglichkeit einer persischen Beeinflussung. Dagegen besteht bei aller Verschiedenheit der Ausführung völlige Übereinstimmung des Grundgedankens zwischen dieser Beisetzung in einem Wohnhaus, und der bei den Chewsuren u. a. üblichen, wo die Grabtürme ebenfalls nur als ein den Verstorbenen oder ihren Manen zugewiesene Wohnhaus angesehen werden können. Es zeigen sich also bei allen drei Grabarten übereinstimmend Beziehungen zum Kaukasus, und

[57] MzK I 447 f.

diese werden dadurch verstärkt, daß auch in Lykien Felskammergräber neben oberirdischen Sarkophagen auftreten. Auch die Uneinheitlichkeit der den Kaukasiern Lykiens und Phrygiens zugeschriebenen, nebeneinander stehenden Begräbnisriten deckt sich mit dem Befund im Kaukasus, wie er oben (§ 16) erörtert wurde.

In den geschichtlichen Dokumenten kann man nicht erwarten, etwas zur Anerkennung oder Ablehnung eines kaukasischen Vorstoßes gegen Phrygien zu finden, denn bis gegen die Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. liegen solche nur aus Assyrien und in weitem Häufigkeitsabstand aus dem Chalderreich vor, und da diese von Taten und Siegen ihrer Könige berichten, so hatten sie keinen Anlaß, nach Westen gerichtete, vom Standpunkt östlicher Völker gesehen ins Leere stoßende Eroberungen der Nachbarvölker zu erwähnen, vorausgesetzt, daß überhaupt etwas davon zur Kenntnis der Chronisten gelangt war. Die Hellenen hatten aus dieser Zeit nur sagenhafte Erzählungen, und wie ein Vergleich der Geschichten von Dietrich von Bern und der Geschichte Theoderichs lehrt, ist es höchst unwahrscheinlich, daß aus solchen Quellen irgendwie vertrauenswerte Einsicht in den wirklichen Verlauf der Dinge zu gewinnen sei.

Mehr oder weniger fest steht, daß sowohl west- als ostgerichtete Völkerbewegungen Kleinasien durchzogen haben. Die Thraker drangen von Europa nach Phrygien und weit darüber hinaus vor[58]; die Moscher wurden von Phrygien in die Länder am Südfuß des Kaukasus[59], die Matiener vom Halysgebiet zum Urmiasee gedrängt.[60] Umgekehrt kamen die Kimmerier vom Kaukasus bis Phrygien und fluteten von dort ostwärts zurück. Von Osten her wurde das Reich von Üjük gegründet (§ 15); von eben dort ging die Eroberung durch die „Hettiter" aus, welche bis zur Ägäis gelangten und dort am Sipylos und sonst Spuren ihrer Macht zurückließen (§ 19). In allen diesen Fällen verhielt sich das uransässige Volkstum Phrygiens völlig passiv, und nur ein einziges Mal wird dieses Land in der inschriftlich dokumentierten Geschichte unter den tätigen Staaten deutlich erkennbar, nämlich als Mita von Musku gegen die Wende des 8. Jahrhunderts in Kampf geriet mit Sargon von Assyrien. Dem Reich der Mitadynastie gehören vermutlich die Gräber von Gordion und die Inschriften in phrygischer Sprache an, die jenseits des Halys in Üjük[61] und bei Tyana[62], also weit außerhalb des eigentlich phrygischen

[58] KrE 206; LoCh 54; RL X, 141 ff. [59] LhAr I, 467 f. [60] RhM. [61] KG 19. [62] GmT 10 ff., 13 ff.

Landes, gefunden sind. Die Musku mußten schon um 1100 v. Chr. von Tiglatpilesar I. aus Kommagene vertrieben werden; sie kamen vermutlich auch schon damals aus Phrygien, denn mit ihnen verbunden waren die Bu-ru-hum-zi der assyrischen Inschriften, die Berekynthier der Griechen.[63] Deren Name aber ist zweifellos westkleinasiatisch, wie auch der Kult der westkleinasiatischen Muttergottheit noch in weit späterer Zeit eng mit dem Namen und dem Land der Berekynthier verknüpft war.

Bei ihrem zweiten Auftreten standen die Musku zweifellos unter indogermanischer, thrakischer Führung. Dafür zeugt der Königsname Midas, der von dem des makedonischen Heros und Quellgotts nicht getrennt werden kann, ferner die Bauart ihrer, auf thrakische Analogien weisenden Gräber.[64] Jedoch muß keineswegs Gleiches für die Musku des 11. Jahrhunderts gelten, noch auch brauchen diese Musku Ureinwohner des phrygischen Landes gewesen zu sein, obwohl es die Berekynthier zweifellos waren. Im Gegenteil macht das plötzliche Aktivwerden eines bis dahin völlig passiven und dann später wieder in zähe Passivität versinkenden Volkstums schon an sich die Annahme wahrscheinlich, daß es dabei unter der Herrschaft eines tatenfroheren Erobererstammes gestanden sei. Diesem dürften die bekannten Felsengräber bei Kumbet und Ajasin angehören, und sie müßten erbaut sein nach dem Sturz des kanisischen Reiches; zwar wäre es zuviel behauptet, wenn man sie bestimmt mit den Moschern verbinden wollte; vielmehr bleibt das Volkstum, das sie schuf, besser namenlos, obwohl Vermutungen sich kaum auf ein anderes Volk als dieses richten können.

Die Keilschriften von Boghazköi und die ganze Geschichte des Hattireiches weisen nun nirgends auf das Dasein von Musku und eines tatkräftigen Binnenstaates im Westen; die altphrygische Dynastie aber dokumentiert sich durch die Zahl und Größe ihrer Felsbauten als mächtig und ziemlich langlebig, zugleich auch durch die Befestigungsanlagen als kriegerisch.[65] Es bleibt nichts übrig, als sie in die letzten Jahrhunderte des zweiten oder die Anfänge des 1. Jahrtausends zu versetzen.

Die Hauptstütze dieser hypothetischen Geschichtskonstruktion besteht freilich immer in dem Nachweis, daß die phrygischen Gräber ein Kennzeichen kaukasischen Volkstums seien. Es werden später (§ 46) noch religionsgeschichtliche Argumente erörtert, welche gleichfalls zur Annahme

---

[63] Vgl. HoGg 31 f. [64] GK 212, Anm. 1. [65] BgPf 657 ff., 663.

einer zeitweiligen, folgenreichen Herrschaft kaukasischer Stämme über Phrygien drängen. Einstweilen ist zu fragen, ob die sonstige Verbreitung der Felskammergräber, die sehr ähnlich in Paphlagonien und im Pontus, dann unter Umgehung Armeniens und des östlichen Kleinasiens im Zagros vorkommen und ihre großartigste Entfaltung in den Königsgräbern von Persepolis gefunden haben, überall als Dokumente kaukasischen Volkstums aufgefaßt werden können.

Bezüglich Paphlagoniens dürfte das bewiesen sein, soweit überhaupt in solchen Dingen und bei solchen Grundlagen von „Beweisen" geredet werden kann.[66] Ein landfremder Bestattungsritus, der dem Grundgedanken nach noch jetzt Eigentum kaukasischer Völker ist, drang um den Beginn des 1. Jahrtausends in Paphlagonien und von hier aus nach Phrygien ein. Vermutlich übernahmen die Eroberer die einheimische Art des Hausens in Felskammern und bildeten darum auch ihre Gräber, die Manenhäuser, in gleicher Art aus. Die älteren dieser Gräber gleichen sich in beiden Ländern, die jüngeren unter den phrygischen sind monumental, gemäß der größeren Macht des dort entstandenen Reichs. In Paphlagonien erhielt sich dafür die Grabform länger im Gebrauch, nahm aber vorübergehend Antenform, später den Giebel, gleichfalls Architekturelemente kaukasischer Herkunft (§ 20), auf. In letzter Gestalt, der der pontischen Königsgräber, fielen diese Zutaten wieder fort, dafür aber fand der Gedanke, daß das Grab ein Haus sei, wieder schärferen Ausdruck, denn es wurde zwischen die Kammer und den Fels seitlich und oben ein Zwischenraum gelegt, übrigens ebenso in Lykien, vermutlich unabhängig von der pontischen Entwicklung, aber als Ausdruck eines identischen Empfindens.

Erscheint somit dieser Grabtypus als das Ergebnis einer Sonderentwicklung und bedingt durch die kulturelle Durchkreuzung, die sich nur in Phrygien und Paphlagonien vollzog, so ist es selbstverständlich, daß die von den kleinasiatischen untrennbaren Felsgräber im Osten nur aufgefaßt werden können, als Zeugnisse einer Völkerverschiebung, die von Westen ausging und nach eiliger Durchquerung Kappadokiens und Syriens im Zagros zum Stillstand kam. Sie dürfte zu den Bewegungen gehört haben, welche im Gefolge der Kimmerierzüge die Armenier zur Einwanderung in das alte Chalderreich und die Matiener vom Halys zum Urmiasee drängten, aber auch noch andere

[66] LPa 242 ff., 277 ff., 287 ff.; SaHe 9 ff., 61 ff.

Völker ähnliche Wege geführt haben könnten. Zwischen etwa 676, dem Sturz der Midasdynastie, und 606, der Zerstörung Ninives und der Begründung des Mederreichs, das aufs neue festere Verhältnisse schuf, wird die Einwanderung dieser Kleinasiaten in den Zagros erfolgt sein. Die Selbständigkeit der von ihnen an der uralten Völkerstraße von der Dijala über Kermanschah nach Hamadan und in deren Nachbarschaft gegründeten Reiche wird kaum die Mederzeit, gewiß nicht die des Kyros und Kambyses, überdauert haben, so daß alle hier vorhandenen Grabbauten sich in den Raum von längstens anderthalb Jahrhunderten zusammendrängen. Und wenn die Eroberer auch verstanden, sich zur Herrschaft über die sonst so freiheitsdurstigen Bergvölker aufzuschwingen, so waren sie doch nicht zahlreich oder nicht rassebewußt genug, um ihre Einstellung zum Problem des Todes wirklich kernhaft zu bewahren. Denn in zwei wichtigen Merkmalen weichen die zagrischen Felskammergräber von ihrem Urbild, den paphlagonischen, ab: Die Bank, auf welcher dort, wie im Kaukasus, die Leiche sitzend verbracht wurde[67], verschwand in der zagrischen Fremde, fand Ersatz durch eine aus dem lebendigen Felsen gehauene Gruft[68], und wo Skulpturen angebracht wurden, da wählte man dazu nicht Götter oder göttliche Tiere, wie einst in Phrygien, sondern die Person des bestatteten Königs ward abgebildet, in anbetender Stellung zwar, aber doch in Fortsetzung uralt zagrischen Brauches, wie er sich zuerst in dem an derselben Völkerstraße gelegenen Denkmal des Lulubäerkönigs Anubanini betätigte.

Außerdem veränderte sich, wie eben diese Monumente zeigen, die Tracht: auf dem einen der beiden, die zu nennen sind, dem bei Särpul gelegenen Dukan i Daud, ist der König nach elamischer, also wohl einheimisch zagrischer Art gekleidet[69], auf dem anderen, das auf der Issakawand am iranischen Abhang des Zagros in einem Nebental des Gamas Ab gelegen ist, dagegen in die später in Persien als Hoftracht eingeführte Gewandung.[70] Man darf, freilich nicht ohne Einschränkung, behaupten, der Dargestellte sei ein Meder, denn er sei in iranischer Kultübung, in Anbetung vor einem Feueraltar begriffen (§ 94). Nach letztgenanntem, nicht allzu entfernt von Bagistana gelegenem Grab ließ Darius an einer Felswand in Persepolis für sich und die Seinen das Königsgrab schaffen, das in seiner künstlerisch

---

[67] LPa 244, 247, 263. [68] PCh V, 636 f.; LhAr I, 228; RL VIII, 74, T. 19. [69] SaHe 61 f.; HZ 15. [70] Vgl. Xen. Cyrup. VIII, 1, 40; 3, 1.

frei gestalteten monumentalen Pracht von den nachfolgenden Achämeniden getreulich nachgeahmt wurde. Die Beisetzung erfolgte in Grüften, die in den Boden der Grabkammer eingesenkt und mit schweren Steindeckeln geschlossen waren.[71] Vom kleinasiatischen Urbild war also nur der äußere formale Grundgedanke beibehalten worden.

Obwohl Darius die neue Residenz inmitten des persischen Stammgebiets erbaute, muß er doch mit der Gegend von Bagistana irgendwie enger verbunden gewesen sein. Dort, nicht in der Persis, ließ er die Geschichte seines Aufstiegs zur Macht an den schon vor alters den Anariern heiligen Felsen schreiben; die Tracht seines Hofes, das ponchoartige, gegürtete und in sorgfältige Falten geordnete Gewand, aber auch die Tiara findet sich zuerst in dieser Gegend belegt. Wenn er in seinen Inschriften sich stolz als Arier bekannte, und wenn er bei der Abänderung des von Kyros beibehaltenen elamischen Hofbrauches gewiß überzeugt war, persische Eigenart als herrschend zu betonen, so war doch das, was er als persische, zu königlicher Pracht gesteigerte Form einführte[72], nichts ursprünglich Arisches, sondern ausgebildet in einer von kaukasisch-arischer Mischbevölkerung bewohnten Gegend, vielleicht seinem engeren Stammland. Arisch war, wie die achämenidischen Bilder der Untertanenvölker beweisen, eine Hosen- und Wamstracht und als Kopfbedeckung der Baschlik, und es fehlt auch nicht an Belegen dafür, daß diese Tracht, die später bei den aus der Persis stammenden Sassaniden allein herrschte, zu allen Zeiten dort außerhalb des achämenidischen Hof- und Uniformwesens üblich war. Während in Medien Arier und Anariaken völkisch getrennt blieben, scheint demnach weiter im Süden eine Durchmischung eingetreten zu sein, in welcher zwar arische Sprache und arisches Stammesbewußtsein herrschte, aber daneben — ihrer völkischen Sonderheit unbewußt geworden — manche dem Kaukasiertum entstammende Überlieferung fortlebte. Es ist auch gewiß nicht bedeutungslos, daß Darius, der eigentliche Begründer, d. h. der Organisator des persischen Reiches war und damit eine Eigenschaft bewährte, die weder Kyros noch einer unter den arsacidischen oder sassanidischen Königen irgendwie vergleichbar besaß, die überhaupt den reinbürtigen Indogermanenvölkern, so den Hellenen wie den Germanen, bemerkenswert wenig gegeben ist, während die Kaukasier, denen nach dem eben gesagten Darius kulturell und dann vermutlich auch dem Blute nach

[71] SaHe 58; PCh V, 625. [72] Vgl. freilich HePa 14.

nahestand, mehreren der als Staatsorganisatoren hervorragenden Völkern, so den Römern durch die Etrusker, den Assyrern und den Dravidastaaten Indiens, einen Rassebestandteil geliefert haben (§ 17). Nur in Einzelheiten, und nur ganz vorübergehend auch äußere Staatsmacht schaffend, hat diese Begabung sich im reineren und heimischen Volkstum hervorgetan, sei es daß erst durch Rassekreuzung hemmende Gegenveranlagungen ausgeschaltet werden mußten, sei es daß die geographische Beschaffenheit der in Tallandschaften zersplitterten Heimat der Entfaltung organisatorischer Begabung zu enge Schranken setzte oder ihr eine Gegenveranlagung großzog.

**§ 19.** Die bisher besprochenen Dokumente ließen erkennen, daß die pontischen und die ägäischen Küsten Kleinasiens zu mehreren Malen von Einwanderern kaukasischer Herkunft überflutet wurden, gaben aber nur geringfügige Auskunft über das Volkstum des inneren Landes. Vielleicht war einer unter den Gefangenen Sethos I. (Taf. II, Nr. I) ein Kleinasiat, denn in der Bartlosigkeit, auch in seiner Kleidung gemahnt er ungefähr an den König in Yazylykaja.[73] Bestimmte Behauptungen sind unmöglich, da zwischen der ägyptischen und der „hettitischen" Kunst ein tiefer Unterschied des Stils und der technischen Fähigkeiten liegt, so daß nicht zu ersehen ist, ob die vorhandenen Unstimmigkeiten der verglichenen Bilder wirkliche Unterschiede wiedergeben, oder ob sie durch die Subjektivität der Künstler bedingt sind: selbst wenn die Modelle sich geähnelt hätten, mußten unter diesen Umständen die Abbilder ungleich ausfallen.

Vermutlich wurde der ägyptische Künstler dem Sachverhalt durchaus gerecht, wenn er nächst den Ursyrern (IX) die östlichen Kaukasier (II—VI) unter den feindlichen Völkern hervorhob und die Kleinasiaten zurücktreten ließ (§ 15). In den Schilderungen der Schlacht bei Kades fehlen sogar die letzteren ganz, obwohl nicht nur die — doch wohl nach Kleinasien gehörigen — Volksnamen Dardanj, Masa, Pidassa[74], sondern auch ausdrückliche Angaben in den Boghazköiakten[75] beweisen, daß Ritterscharen von dort aufgeboten waren.

Die einheimisch-hettitische Plastik, auf welche die Betrachtung demnach hier beschränkt bleibt, wirkt neben der ägyptischen unzuverlässig als anthropologisches Dokument. Dennoch ist das Urteil, daß sie zwar Tiere nach ihren Rassenmerkmalen gesondert, bei Menschen aber schema-

[73] MCh 67, 76. [74] GzKl 20 ff. [75] GzH 23.

einer zeitweiligen, folgenreichen Herrschaft kaukasischer Stämme über Phrygien drängen. Einstweilen ist zu fragen, ob die sonstige Verbreitung der Felskammergräber, die sehr ähnlich in Paphlagonien und im Pontus, dann unter Umgehung Armeniens und des östlichen Kleinasiens im Zagros vorkommen und ihre großartigste Entfaltung in den Königsgräbern von Persepolis gefunden haben, überall als Dokumente kaukasischen Volkstums aufgefaßt werden können.

Bezüglich Paphlagoniens dürfte das bewiesen sein, soweit überhaupt in solchen Dingen und bei solchen Grundlagen von „Beweisen" geredet werden kann.[66] Ein landfremder Bestattungsritus, der dem Grundgedanken nach noch jetzt Eigentum kaukasischer Völker ist, drang um den Beginn des 1. Jahrtausends in Paphlagonien und von hier aus nach Phrygien ein. Vermutlich übernahmen die Eroberer die einheimische Art des Hausens in Felskammern und bildeten darum auch ihre Gräber, die Manenhäuser, in gleicher Art aus. Die älteren dieser Gräber gleichen sich in beiden Ländern, die jüngeren unter den phrygischen sind monumental, gemäß der größeren Macht des dort entstandenen Reichs. In Paphlagonien erhielt sich dafür die Grabform länger im Gebrauch, nahm aber vorübergehend Antenform, später den Giebel, gleichfalls Architekturelemente kaukasischer Herkunft (§ 20), auf. In letzter Gestalt, der der pontischen Königsgräber, fielen diese Zutaten wieder fort, dafür aber fand der Gedanke, daß das Grab ein Haus sei, wieder schärferen Ausdruck, denn es wurde zwischen die Kammer und den Fels seitlich und oben ein Zwischenraum gelegt, übrigens ebenso in Lykien, vermutlich unabhängig von der pontischen Entwicklung, aber als Ausdruck eines identischen Empfindens.

Erscheint somit dieser Grabtypus als das Ergebnis einer Sonderentwicklung und bedingt durch die kulturelle Durchkreuzung, die sich nur in Phrygien und Paphlagonien vollzog, so ist es selbstverständlich, daß die von den kleinasiatischen untrennbaren Felsgräber im Osten nur aufgefaßt werden können, als Zeugnisse einer Völkerverschiebung, die von Westen ausging und nach eiliger Durchquerung Kappadokiens und Syriens im Zagros zum Stillstand kam. Sie dürfte zu den Bewegungen gehört haben, welche im Gefolge der Kimmerierzüge die Armenier zur Einwanderung in das alte Chalderreich und die Matiener vom Halys zum Urmiasee drängten, aber auch noch andere

[66] LPa 242 ff., 277 ff., 287 ff.; SaHe 9 ff., 61 ff.

Völker ähnliche Wege geführt haben könnten. Zwischen etwa 676, dem Sturz der Midasdynastie, und 606, der Zerstörung Ninives und der Begründung des Mederreichs, das aufs neue festere Verhältnisse schuf, wird die Einwanderung dieser Kleinasiaten in den Zagros erfolgt sein. Die Selbständigkeit der von ihnen an der uralten Völkerstraße von der Dijala über Kermanschah nach Hamadan und in deren Nachbarschaft gegründeten Reiche wird kaum die Mederzeit, gewiß nicht die des Kyros und Kambyses, überdauert haben, so daß alle hier vorhandenen Grabbauten sich in den Raum von längstens anderthalb Jahrhunderten zusammendrängen. Und wenn die Eroberer auch verstanden, sich zur Herrschaft über die sonst so freiheitsdurstigen Bergvölker aufzuschwingen, so waren sie doch nicht zahlreich oder nicht rassebewußt genug, um ihre Einstellung zum Problem des Todes wirklich kernhaft zu bewahren. Denn in zwei wichtigen Merkmalen weichen die zagrischen Felskammergräber von ihrem Urbild, den paphlagonischen, ab: Die Bank, auf welcher dort, wie im Kaukasus, die Leiche sitzend verbracht wurde[67], verschwand in der zagrischen Fremde, fand Ersatz durch eine aus dem lebendigen Felsen gehauene Gruft[68], und wo Skulpturen angebracht wurden, da wählte man dazu nicht Götter oder göttliche Tiere, wie einst in Phrygien, sondern die Person des bestatteten Königs ward abgebildet, in anbetender Stellung zwar, aber doch in Fortsetzung uralt zagrischen Brauches, wie er sich zuerst in dem an derselben Völkerstraße gelegenen Denkmal des Lulubäerkönigs Anubanini betätigte.

Außerdem veränderte sich, wie eben diese Monumente zeigen, die Tracht: auf dem einen der beiden, die zu nennen sind, dem bei Särpul gelegenen Dukan i Daud, ist der König nach elamischer, also wohl einheimisch zagrischer Art gekleidet[69], auf dem anderen, das auf der Issakawand am iranischen Abhang des Zagros in einem Nebental des Gamas Ab gelegen ist, dagegen in die später in Persien als Hoftracht eingeführte Gewandung.[70] Man darf, freilich nicht ohne Einschränkung, behaupten, der Dargestellte sei ein Meder, denn er sei in iranischer Kultübung, in Anbetung vor einem Feueraltar begriffen (§ 94). Nach letztgenanntem, nicht allzu entfernt von Bagistana gelegenem Grab ließ Darius an einer Felswand in Persepolis für sich und die Seinen das Königsgrab schaffen, das in seiner künstlerisch

---

[67] LPa 244, 247, 263. [68] PCh V, 636 f.; LhAr I, 228; RL VIII, 74, T. 19. [69] SaHe 61 f.; HZ 15. [70] Vgl. Xen. Cyrup. VIII, 1, 40; 3, 1.

frei gestalteten monumentalen Pracht von den nachfolgenden Achämeniden getreulich nachgeahmt wurde. Die Beisetzung erfolgte in Grüften, die in den Boden der Grabkammer eingesenkt und mit schweren Steindeckeln geschlossen waren.[71] Vom kleinasiatischen Urbild war also nur der äußere formale Grundgedanke beibehalten worden.

Obwohl Darius die neue Residenz inmitten des persischen Stammgebiets erbaute, muß er doch mit der Gegend von Bagistana irgendwie enger verbunden gewesen sein. Dort, nicht in der Persis, ließ er die Geschichte seines Aufstiegs zur Macht an den schon vor alters den Anariern heiligen Felsen schreiben; die Tracht seines Hofes, das ponchoartige, gegürtete und in sorgfältige Falten geordnete Gewand, aber auch die Tiara findet sich zuerst in dieser Gegend belegt. Wenn er in seinen Inschriften sich stolz als Arier bekannte, und wenn er bei der Abänderung des von Kyros beibehaltenen elamischen Hofbrauches gewiß überzeugt war, persische Eigenart als herrschend zu betonen, so war doch das, was er als persische, zu königlicher Pracht gesteigerte Form einführte[72], nichts ursprünglich Arisches, sondern ausgebildet in einer von kaukasisch-arischer Mischbevölkerung bewohnten Gegend, vielleicht seinem engeren Stammland. Arisch war, wie die achämenidischen Bilder der Untertanenvölker beweisen, eine Hosen- und Wamstracht und als Kopfbedeckung der Baschlik, und es fehlt auch nicht an Belegen dafür, daß diese Tracht, die später bei den aus der Persis stammenden Sassaniden allein herrschte, zu allen Zeiten dort außerhalb des achämenidischen Hof- und Uniformwesens üblich war. Während in Medien Arier und Anariaken völkisch getrennt blieben, scheint demnach weiter im Süden eine Durchmischung eingetreten zu sein, in welcher zwar arische Sprache und arisches Stammesbewußtsein herrschte, aber daneben — ihrer völkischen Sonderheit unbewußt geworden — manche dem Kaukasiertum entstammende Überlieferung fortlebte. Es ist auch gewiß nicht bedeutungslos, daß Darius, der eigentliche Begründer, d. h. der Organisator des persischen Reiches war und damit eine Eigenschaft bewährte, die weder Kyros noch einer unter den arsacidischen oder sassanidischen Königen irgendwie vergleichbar besaß, die überhaupt den reinbürtigen Indogermanenvölkern, so den Hellenen wie den Germanen, bemerkenswert wenig gegeben ist, während die Kaukasier, denen nach dem eben gesagten Darius kulturell und dann vermutlich auch dem Blute nach

[71] SaHe 58; PCh V, 625. [72] Vgl. freilich HePa 14.

nahestand, mehreren der als Staatsorganisatoren hervorragenden Völkern, so den Römern durch die Etrusker, den Assyrern und den Dravidastaaten Indiens, einen Rassebestandteil geliefert haben (§ 17). Nur in Einzelheiten, und nur ganz vorübergehend auch äußere Staatsmacht schaffend, hat diese Begabung sich im reineren und heimischen Volkstum hervorgetan, sei es daß erst durch Rassekreuzung hemmende Gegenveranlagungen ausgeschaltet werden mußten, sei es daß die geographische Beschaffenheit der in Tallandschaften zersplitterten Heimat der Entfaltung organisatorischer Begabung zu enge Schranken setzte oder ihr eine Gegenveranlagung großzog.

**§ 19.** Die bisher besprochenen Dokumente ließen erkennen, daß die pontischen und die ägäischen Küsten Kleinasiens zu mehreren Malen von Einwanderern kaukasischer Herkunft überflutet wurden, gaben aber nur geringfügige Auskunft über das Volkstum des inneren Landes. Vielleicht war einer unter den Gefangenen Sethos I. (Taf. II, Nr. I) ein Kleinasiat, denn in der Bartlosigkeit, auch in seiner Kleidung gemahnt er ungefähr an den König in Yazylykaja.[73] Bestimmte Behauptungen sind unmöglich, da zwischen der ägyptischen und der „hettitischen“ Kunst ein tiefer Unterschied des Stils und der technischen Fähigkeiten liegt, so daß nicht zu ersehen ist, ob die vorhandenen Unstimmigkeiten der verglichenen Bilder wirkliche Unterschiede wiedergeben, oder ob sie durch die Subjektivität der Künstler bedingt sind: selbst wenn die Modelle sich geähnelt hätten, mußten unter diesen Umständen die Abbilder ungleich ausfallen.

Vermutlich wurde der ägyptische Künstler dem Sachverhalt durchaus gerecht, wenn er nächst den Ursyrern (IX) die östlichen Kaukasier (II—VI) unter den feindlichen Völkern hervorhob und die Kleinasiaten zurücktreten ließ (§ 15). In den Schilderungen der Schlacht bei Kades fehlen sogar die letzteren ganz, obwohl nicht nur die — doch wohl nach Kleinasien gehörigen — Volksnamen Dardanj, Masa, Pidassa[74], sondern auch ausdrückliche Angaben in den Boghazköiakten[75] beweisen, daß Ritterscharen von dort aufgeboten waren.

Die einheimisch-hettitische Plastik, auf welche die Betrachtung demnach hier beschränkt bleibt, wirkt neben der ägyptischen unzuverlässig als anthropologisches Dokument. Dennoch ist das Urteil, daß sie zwar Tiere nach ihren Rassenmerkmalen gesondert, bei Menschen aber schema-

[73] MCh 67, 76. [74] GzKl 20 ff. [75] GzH 23.

tisiert habe[76], in dieser allgemeinen Fassung unberechtigt. Der Künstler von Üjük hat zweifellos verstanden, Unterschiede der Typen zu sehen und scharf umrissen wiederzugeben. Daher scheint es doch geraten, auch bei den übrigen vorauszusetzen, daß sie die Beschaffenheit der damaligen Bewohner Kleinasiens einigermaßen treu wiedergeben. Aber selbst dann und auch bei Heranziehung des ethnographischen Befundes an Trachten, Waffen und dgl. bleibt allzuvieles in der ebenso wechselvollen als unvollständig dokumentierten Geschichte dieses Durchzugslandes als unauflösliches, ja sogar als kaum erkennbares Prolem stehen.

Es liegt zwar nahe, die Einzelbetrachtung mit den Monumenten von Boghazköi-Hattusas, der einstigen Hauptstadt des Großreiches, zu beginnen, doch ist, wie alsbald zu erörtern, die Baugeschichte der mehrere Male zerstörten und neugegründeten Stadt noch ungenügend geklärt, so daß über die Zusammengehörigkeit der Funde Zweifel obwalten können. Üjük dagegen, dessen Monumentalbau unvollendet blieb, hatte in hettitischer Zeit nur eine einzige Bauperiode, so daß die dortigen Funde zweifellos derselben Zeitstufe angehören. Sie bekunden zunächst einen ethnographischen Gegensatz zwischen Religion und herrschender Volksschicht, denn ein Götterbild mit hoher spitzer Mütze, gerolltem Zopf und langem Bart steht menschlichen Verehrern gegenüber, die niedere Hauben, langwallendes (?) loses Haar tragen und rasiert sind.[77] In Malatia (Arslantepe)[78] und in Sendjirli[79] findet sich diese Gottesgestaltung wieder, in Yazylykaja zeigt sich nur die spitze Mütze, dagegen Haar- und Barttracht gleich der menschlichen.[80] Die Mannestracht war in Üjük der überall hier übliche, bis zum Knie reichende Schurz; Vornehme legten darüber ein langes, nicht allzu breites Tuch, mantelartig umgeschlagen, so daß der eine Zipfel hinten fast den Boden berührte, der andere vorn über die Schulter herabhing.[81] In Yazylykaja scheint als Festgewand des Königs dagegen ein wirklicher Mantel mit weiten Ärmeln abgebildet zu sein, eine Art von Kaftan, wie ihn auch auf dem Relief von Abusimbel der Hettiterkönig trägt.[82] Noch stärker ist die Abweichung der weiblichen Tracht in Üjük von der kleinasiatischen Norm, die, wie Yazylykaja zeigt, aus einem weiten, in reichen Längsfalten liegenden Rock, Ärmeljacke und einer hohen

---

[76] WbH 16. [77] StM No. 7861. [78] StM No. 7787; GaSg, T. V. [79] Sd Abb. 103, 114 u. a. [80] MCh Abb. 68. 76, 79. [81] MCh. Abb. 67, 76. [82] MCh Abb. 58; LD III, 196a.

Krone bestand.[83] Diese war längsgestreift und ähnelte einem Korb; aus ihr wird die Zinnenkrone der Kybele entstanden sein, und sie muß irgendeinen kultisch-tieferen Sinn gehabt haben, der später vergessen wurde, aber sich rudimentär und entstellt forterbte in der bei Strabo (XIII 626) erzählten Legende von den Körben, die am Feste der Artemis Koloëne tanzten. In Üjük[84] herrschte dagegen die ursyrische, aus einem langen hemdartigen Gewand bestehende Weiberkleidung[85], gegürtet wie in Sendjirli[86], Karchemisch[87] und Marasch[88], und gleicherweise mit Schleier und hoher glatter Schapel verbunden. Nach Osten schließlich verweist noch ein halbmondförmiges Beil in der Hand eines in das Manteltuch eingehüllten Mannes[89]: es hat eine seit der Frühzeit Ägyptens dort verbreitete Form[90], die aus Kleinasien sonst unbekannt ist, aber in Syrien und Palästina heimisch geworden war[91] und sich auf den Gemälden des Amu-Nesehgrabes (Zeit Thutmosis III.) als Gabe eines rothaarigen, schwarzbärtigen Semiten dargestellt findet.[92]

Das einzige, was in Üjük kleinasiatisch zu sein scheint, ist der sonderbare Krummstab des Königs, ein Herrschaftszeichen, wie es auch der König in Yazylykaja führt. Trotzdem bleibt bestehen, daß diese beiden Orte bei aller ihrer Nähe so wenig gemeinsam haben, wie etwa Ktesiphon und Bagdad.

Drei physiognomischen Typen gehören die Vornehmen von Üjük an:

a) den Ursyrern (IX, § 15) und zweien, die namenlos bleiben müssen, nämlich
b) Leuten mit ebenfalls großer, aber geradrückiger, stark aus der Stirnlinie herausweichender Nase und zierlichem Kinn,
c) solchen, deren Nase zwar kräftige Flügel hat, aber kürzer ist, als die der Ursyrer. Der Nasenrücken setzt die Stirnlinie fort, der Mund ist klein und schmallippig, das schmale Kinn weicht stark zurück.

Auf keinem anderen kleinasiatischen Bildnis sind Gesichter solcher Merkmale zu finden, und so ist, selbst wenn man bedenkt, daß die meisten von ihnen schlecht erhalten sind, über die Feststellung der genannten Tatsachen hier nicht hinauszukommen; was Üjük für die Lösung von

---

[83] MCh Abb. 68. [84] MCh Abb. 61; PCh IV, Abb. 328. [85] MüEa 330. [86] Sd Abb. 105. [87] WoLa T. B 21 a; PCh IV, Abb. 390. [88] MCh Abb. 28, 30. [89] PCh IV, Abb. 335. [90] RL I, 295. [91] RL I, 296. [92] MüR II, T. 24.

Rassefragen bedeuten mag, bleibt in der Mehrzahl der Fälle unerkennbar.

Das besterhaltene Monument Kleinasiens, die Mannesgestalt am „Königstor" von Boghazköi[93], gehört wiederum einem anderen Typus zu, der physiognomisch gekennzeichnet ist durch eine gebogene Nase mit starken und breiten Flügeln, die kräftig aus der Stirn-Kinnlinie hervorspringt, hierdurch sowie durch die schmalen Lippen und das schwer gebaute Kinn, ganz abweichend von ursyrischer Art, aber dem kaukasischen Typus (II—VI, vielleicht auch I) näherstehend, besonders auch in den allgemeinen Schädelmerkmalen, der Kurzköpfigkeit und der Steilheit des Hinterschädels (Taf. VI, Abb. 1). In den zuerst genannten dieser Merkmale gleicht dieses Gesicht dem einer sehr viel jüngeren Statue[94], die in der chaldischen Königsburg bei Toprakaleh gefunden ist (Taf. VI, Abb. 2); leider ist bei ihr die Nase arg verstoßen und die Form des Schädels nicht erkennbar. Ebenfalls hierher gehört ein untersetzter Mann mit Turmschild, den eine aus der Gegend von Charput stammende Stele[95] im Kampf zeigt gegen einen hochwüchsigen, der ein Hettiterschild trägt und seinerseits einem der kaukasischen Typen II—VI einfügbar scheint. Es handelt sich dabei wohl um ein Siegeszeichen aus den Kämpfen der Chalder gegen ihre westlichen Nachbarn, deren Sitz — wenn auch wohl kaum ursprüngliche Heimat — im Nordosten Kleinasiens zu suchen wäre. Diese — einstweilen „Urkleinasiaten" (X) zu benennen — waren die Erbauer der letzten großen Befestigungen und Häuser von Hattusas-Boghazköi, jedoch nicht zugleich die Beherrscher des kanisischen Reichs[96], von dem die Keilschriften Kunde geben.

Mit großer Sorgfalt haben die Nachkommen des „Mannes von Kussar" alle im Lande vorhandenen Urkunden zu einem Archiv zu sammeln gesucht und sich dabei nicht auf die Geschichte des gerade am Ruder befindlichen Königshauses beschränkt: sonst würden wir von Telibinus und seinen Ahnen so wenig wissen, wie von den Herrschern in Üjük. Unverträglich aber mit diesem Verhalten sind die Umstände, unter denen die Tontafeln gefunden wurden[97]: die einen ungestört in den Kammern eines großen Hauses in Böjükkaleh, aber mit Spuren des Feuers, dem das Gebäude anheim gefallen war, die andern, ebenfalls von Brand getroffen, in den Fundamentanschüttungen eines nordwestlich davon gelegenen Palastes oder Tempels, der bei einer

---

[93] HuPu T. 18; WbH T. 6. [94] LhMg 98. [95] LhAr I, 476.
[96] Vgl. ZiRh, Abb. 4 (Text). [97] PuBo 25 f.

abermaligen Katastrophe, vermutlich einer Eroberung und Plünderung, seinerseits niedergebrannt war. Sollten die kanisischen Könige selbst auch die nicht wesentlich beschädigten und, wie gegenwärtige Erfahrung zeigt, durchaus lesbaren Dokumente auf diese Weise in die Makulatur geworfen haben? Sehr viel wahrscheinlicher ist doch, daß die Archive und das kanisische Reich bei dem ersten dieser Brände zugrunde gingen, und daß der neue Palast und die im Bau, in „Erweiterung" begriffene Mauer mit dem Königstor einer nachkanisischen Stadt angehörte, die erbaut war von einem König ohne Interesse an Archiven und Geschichte, wohl aber geneigt, seine Residenz künstlerisch auszuschmücken. Für das kleinasiatische Volkstum im ganzen und für die Geschichte der alten Landeshauptstadt bedeuteten die Indogermanen folgenlos eingedrungene Fremdlinge.

Jedoch die Herrschaft der Urkleinasiaten scheint in Hattusas nur ganz kurze Zeit gewährt zu haben: das von ihnen erbaute Königstor muß sehr bald wieder verschüttet worden sein, denn nur so ist die fast unwahrscheinlich gute Erhaltung des Reliefs erklärlich.[99] Außerdem gehören die letzten Skulpturen des Ortes, Statuenuntersätze[100] mit Darstellungen des am Altar opfernden Königs, einem Volkstum ganz anderer Art (XI) an, in dessen Gesichtsschnitt und Tracht Zusammenhänge mit den hettitischen Felsbildern Westkleinasiens und den südöstlichen Grenzländern des kleinasiatischen Hettitertums sich andeuten.

Ein Altar (oder Sitz?), aus Stäbchen gezimmert und mit zwei hohen, schmalen Aufsätzen (Rückenlehnen?) versehen, nimmt die Mitte ein. Davor (daneben) steht eine Lanze und auf einen Stab gestützt der Adorant; sein Gesicht, nicht allzu gut erhalten, ist rund, anscheinend mit kurzer, kräftiger Nase, und vielleicht dem Kopf der großen Sphinx von Boghazköi verwandt.[101] Die Kleidung besteht aus runder Mütze, Leibrock und Schnabelstiefeln, gleicht also insoweit der vorderen Gestalt an der Burgmauer von Giaurkalessi[102], trägt aber abweichend von dieser ein Tuch umgeworfen, dessen einer Zipfel vorn tief herabhängt; vielleicht ist es ein stolaähnliches Abzeichen, vergleichbar demjenigen, das in Yazylykaja der König über dem Kaftan angelegt hat.[103] Die hettitischen Monumente des westlichen

[98] PuBo 10. [99] PuBo 68ff. [100] StM No. 7775, 7776; WiT 57f., Abb. 6, 7 (ungenügend). Nach mündlicher Mitteilung Herrn Macridys, der die Bezugnahme auf noch unveröffentlichte Fundstücke freundlichst gestattete, jünger als die Keilschrifttexte. [101] MCh t. X. [102] PCh V, Abb. 352. [103] MCh Abb. 76.

Kleinasien, die Grotte von Yazylykaja und die letzten Zeugnisse aus Boghazköi erscheinen demnach als irgendwie völkisch und kulturell zusammengehörig, und diese Vermutung wird dadurch bekräftigt, daß bei ihnen die hettitische Bilderschrift verwendet ist, auf dem Statuenuntersatz aus Boghazköi der Kopf eines größeren Tieres (Rindes?), ein auch sonst bekanntes Zeichen[104], und darunter ein kleines springendes Tier hinter dem Rücken des Opfernden. Von der hettitischen Schrift haben unter den kanisischen Königen nur Muttalis und Arnuwandas II. Gebrauch gemacht[105], letzterer auf seinem Königssiegel zur Zeit sinkender Macht und wahrscheinlich mit Rücksicht auf einen Teil seiner Untertanen, der sich dieser Schrift als einer nationalen bediente. Dieser dürfte im Südosten zu suchen sein, an den binnenländischen Abhängen des Taurus und Antitaurus, sowie im anstoßenden Kommagene, wo überall diese Hieroglyphen am längsten üblich waren und am häufigsten gefunden werden.

Wichtiger nun als die Frage, welches Volk hier siedelte, oder welchem der überlieferten Volksnamen hier der Platz anzuweisen wäre, ist zunächst die nach den zeitlichen Beziehungen zwischen Yazylykaja und den letzten Herrschern von Boghazköi. Gehören die Statuenuntersätze, die Kultbilder der Grotte und die Felsbilder des Westens ein und derselben Zeitstufe an, so daß sie eine nachkanisische und nachurkleinasiatische Eroberung des gesamten inneren Landes, eine explosionsartige Ausdehnung eines südöstlich beheimateten Volkes bekunden? Oder waren einige Monumente vorkanisisch, so daß die Herrschaft dieser Dynastie eingerahmt schiene von der eines anderen, im Südosten wurzelnden, vielleicht aber auch zu allen Zeiten als Untertan in Hattusas vorhandenen Volkstums? Auf religionsgeschichtlicher Grundlage wird später (§ 77) die Vermutung ausgesprochen werden, daß zu kanisischer Zeit der Kult in der Grotte zwar bestand, aber nur in den tieferen Volksschichten und staatlich nicht gefördert. Stilkritik der Monumente schiene vielleicht eine zuverlässigere Auskunft über Altersfolge und Altersabstand liefern zu können, wenn nur nicht durchweg die Erhaltung der Skulpturen so schlecht und manche der vorliegenden Abbildungen so unzuverlässig wären, d. h. unter dem Zwang der Technik die Umrisse weit schärfer zeichneten, als das Auge sie sah, und deshalb Restaurationen von unberechenbarer Willkür und Art

---

104 RL II, T. 111. Zweite Zeile, rechts oben. 105 KBo V, 45; RL V, 321.

böten.[106] Nur folgendes bleibt auf diesem Felde zu erwägen: Wie Hattusilis III. auf dem Instrument des Friedensschlusses mit Ramses II. sich vom Wettergott und seine Gemahlin von der Sonnengöttin umarmt darstellen ließ[107], ist unbekannt. Ihm standen ohne Zweifel zeitgenössische Werkstücke ägyptischer Herkunft zur genauen Nachahmung verfügbar, als er diese sonst nie wieder bezeugte Formel wählte, vermutlich, um so die Gleichsetzung seiner und des Pharaos königlicher Würde zu bekunden. In der Nebengrotte von Yazylykaja hat ein anderer König sich den gleichen ägyptischen Gedanken angeeignet; hier und auf vielen anderen der Felsbilder gab der ägyptische Sonnenvogel das Vorbild der Königshieroglyphe.[108] Jedoch immer bleibt die Nachahmung auf ein Ungefähr beschränkt, und daher dürfte sie einer Zeit weniger enger Kulturberührungen zwischen Ägypten und Hatti angehören. Die Möglichkeit einer Übernahme von Kunstformen, die nur aus Hörensagen bekannt, war seit uralters vorhanden und stark gewachsen, seit Sesostris III. seine Eroberungszüge bis Syrien ausgedehnt hatte. Es soll ja auch die Reliefkunst von Üjük in die Schule des mittleren Reiches gegangen sein.[109]

Vielleicht zeugen die Burgen und Felsbilder von Giaurkalessi bis zum Sipylos von Eroberungen und Siegen der älteren Großkönige, des Tlabarnas und Hattusilis I. (§ 10), von einem Reiche, das bis zur Ägäis im Westen reichte, und in Unruhen zugrunde ging während des Vordringens der Indogermanen, so daß Mursilis I. gezwungen wurde, sich dem syrischen Osten zuzuwenden?[110] Die besser dokumentierte Geschichte der kanisischen Dynastie erweist sich bekanntlich nicht geeignet, Kriegszüge nach Westen aufzunehmen. War dann die Grotte von Yazylykaja das bevorzugte Heiligtum dieser älteren Könige? Es wäre das eine Vermutung von nicht geringer Bedeutung für die Geschichte der kleinasiatischen Religionen.

Aber nutzlos wäre es, zu verhehlen, daß zahlreiche und gewichtige Zweifel und Unklarheiten der hier entwickelten Auffassung anhaften. Nicht nur sind unter anderem die südlichen Monumente — ganz abgesehen von den jüngeren bei Ivriz und Bor, die assyrischen Einfluß bekunden —, also die weniger gut erhaltenen von Ifflatun und Fraktin, beiseite gelassen: die Frage nach der anthropologischen Zugehörigkeit sowohl der Urkleinasiaten (X)

[106] PCh IV, 352. Vgl. dazu PCh IV, T. 8 und die Gipsabgüsse MCh Abb. 68, 74—77. [107] MüBr 21. [108] MCh 29 ff. [109] MCh 26. [110] FdH (2) 6 f.

als der — vermutungsweise — zu Trägern des älteren Hattireiches (XI) erklärten Erfinder der kleinasiatischen Hieroglyphen muß noch unerörtert stehen bleiben. Daß beide nicht die älteste und tiefste Schicht der Landesbewohner bildeten, sondern von auswärts als Eroberer eindrangen, wird sich später (§ 25) wahrscheinlich machen lassen, aber ihre Herkunft liegt in undurchdringlichem Dunkel. Ihre Einordnung unter die Kaukasier ist — besonders für Typus XI — kaum mehr als ein Verlegenheitsschritt. Vollständig unangreifbar steht auch noch die Frage, wie die bekannt gewordenen Landessprachen, protohattisch, balaisch, luvisch usw., den ethnographischen Gruppen und den geschichtlichen Reichen zuzuteilen seien.

## IV. Die Völker der Ägäis.

**§ 20.** Der Glaube Heinrich Schliemanns, in Troja den Schatz des Priamus und in Mykene das Grab Agamemnons aufgedeckt zu haben, entsprang der seelischen Stimmung eines Mannes, der für begeistertes und opferbereites Streben den höchsten Lohn begehrte. Der Irrtum, dem er verfiel, war aber selbst nur die äußerste Zuspitzung der althellenischen Überzeugung, daß die Träger der mykenischen Macht blutsverwandte Vorfahren der indogermanischen Griechen gewesen seien. Auch uns ist dieses eine Denkgewohnheit geworden, besonders den Deutschen[1], denen die Welt der klassischen Götter- und Heldensagen oftmals vertrauter ist, als die der eigenen Volksvergangenheit. Die gewinnende Kraft einer Denkgewohnheit liegt immer in ihrer Vertrautheit; sie erscheint als Selbstverständlichkeit, und so neigt das in ihr befangene Denken dazu, sich über die Beweiskraft der zu weiterer Verteidigung herangezogenen Gründe zu täuschen. In Wahrheit sind diese im vorliegenden Fall sämtlich unzulänglich; die darin verwendeten Sachverhalte drängen vielmehr zu einer gegenteiligen Meinung, nach welcher die Mykenier vorindogermanische Bewohner Griechenlands waren, zugehörig zu den Völkern, von deren Dasein die alten Namen der „Pelasger“ und „Leleger“, noch deutlicher aber Ortsnamen, Kultreste und der Wortschatz der Hellenen zeugen.

Feststeht, daß fast sämtliche Namen der Götter Griechenlands und viele der Heroennamen nicht indogermanischer Herkunft sind[2], also einer voransäßigen

---

[1] Vgl. dagegen PCh V, 298; HlKe 180, 184; WaDt 120, 128; LPa 287 ff., 310 ff.; BaAr 138. [2] RL IV (2), 521 ff.

Mythologie und Sage entstammen. Wie viele der übrigen, die indogermanisch auflösbar sind, das erst nachträglich durch volksetymologische Vergewaltigung nach Art von Milano—Mailand wurden, läßt sich nicht erraten. Wenn also mykenische Erinnerungen in den Epen Homers fortlebten und durch diese dauerndes Gemeingut der klassischen Griechen wurden, so folgt daraus nicht, daß kein Volkstumswechsel zwischen mykenischer und hellenischer Zeit gelegen haben könne[3], denn es ist ohne weiteres vorauszusetzen, daß den Namen von jeher bestimmte Überlieferungsinhalte zugehörten, und daß diese wie jene die Lebenskraft besaßen, einen Volkstumswechsel zu überdauern.

Daß der geometrische Stil der Dipylonkeramik für das Ende der mykenischen Zeit den Einbruch nördlicher Zuwanderer bezeuge, ist unbestreitbar. Aber neben der neueingeführten Art blieben die spätmykenischen Ornamentationsmotive in Übung, da die alte Bevölkerung, vielleicht auch die alten Werkstätten fortbestanden.[4] Völkerwanderungen führten stets nur eine Herrenschicht ins Land, mischten in der Folge fremdes Blut dem eingesessenen bei, aber waren nie mit völliger und jäher Ausrottung der Vorbewohner und ihrer Überlieferungen verbunden. Von dieser Seite her ist also kein Beweis unverbrüchlichen Zusammenhangs, freilich auch kein Aufschluß über die Art der Ureinwohner und der Mykenier zu erwarten.

Ein anderes in diesem Zusammenhang als ausschlaggebend herangezogenes Argument ist die Bauform des mykenischen Hauses, das Megaron.[5] Aber die von den verschiedenen Sachverständigen ausgesprochenen Meinungen widersprechen sich so gründlich, daß dem ersten Anschein nach auch hier nur geringfügige Erkenntnissicherheit gegeben ist. Selbstverständlich ist es unnütz, bei dieser Gelegenheit ein argivisches Hausmodell aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, aus der Anfangszeit des orientalisierenden Stils, in die Debatte einzuführen[6], oder aus der Erwähnung eines μέλαϑρον in der Odyssee zu folgern, daß den Zimmerleuten der homerischen Zeit die Verwendung von Zugbalken und Bindern zuzutrauen sei[7], eine Technik, die auch bei späteren Tempelbauten Griechenlands nicht üblich war. Selbst wenn im ersteren Fall ein wirkliches Giebeldach und nicht ein zeltartiger Aufbau auf einem ebenen Dach gemeint wäre[8], so folgte daraus gar

---

[3] OKa 56, 64. [4] Ti 221 u. a. [5] SchA (2) 205; RL XIV, 216 ff. [6] SchA (2) 205, 241. MüGm 57; RL V, T. 74. [7] SchA (2) 205, 214. [8] BfGa 25.

nichts über die Dachstruktur des mehr als tausend Jahre älteren Megaron von Troja II; im zweiten Fall kommen bei jeder Art von Dachkonstruktion Balken vor, auf welche sich das μέλαθρον der angezogenen Stellen[9] beziehen läßt.

Megaronähnlicher Grundriß wird an vielen Stellen der Erde, also polyphyletisch, erfunden sein, denn er bietet sich aus der Natur des Baumaterials, der Dachstruktur oder aus dem Bedürfnis der Bewohner von selbst dar. Auch haben Untersuchungen über die Geschichte des holsteinischen Bauernhauses, für welche die Grundlage in dokumentierter Überlieferung über die Herkunft der Kolonisten, die Art der mitgebrachten Haustypen und über die Zeit der Einwanderung besteht, deutlich erwiesen, daß die Bauformen in ihren gebrauchswichtigen Teilen sich alsbald den Lebensbedürfnissen der neuen Heimat anpassen[10], also der einheimischen sich fügen. Strukturelle Einzelheiten, die für die Benutzer des Hauses gleichgültig sind, werden dagegen meist — aber durchaus nicht ausnahmslos — in ursprünglicher Art beibehalten, liefern also für die Erkenntnis ethnographischer Zusammenhänge die gewichtigeren Tatsachen. Die Struktur der Wände und Mauern mit ihren Orthostaten, dem Ziegelwerk mit eingelagerten Balken und der in Dübellöcher eingelassenen Bretterverschalung, wie sie in Troja II, Tiryns[11] nachweisbar und noch für das olympische Heraion vermutet worden ist[12], hat aber im Norden keine Parallele, wohl aber, wie die Bauten von Boghazköi[13] bezeugen, im Inneren Kleinasiens. Auch die Befestigungsweise von Troja, Mykene und Tiryns weist nach dem Pontus, ist dagegen in Mittel- und Nordeuropa ohne Parallele. Es mag sein, daß ältest-mittelminoische Befestigungstechnik sich als vordeutender Hinweis auf die von Tiryns auffassen läßt[14]: die Aufgabe, eine Verteidigungsmauer zu schaffen, bietet nicht allzu viele Lösungsmöglichkeiten, und immer wieder müssen je nach Beschaffenheit des Baustoffes oder des Geländes Ähnlichkeiten sich herausbilden, die ohne Belang sind für das Aufsuchen kultureller oder völkischer Zusammenhänge. Anders liegt es, wenn selbst Einzelheiten, wie das kleine Ausfalltor von Tiryns oder das in den Felsen hinabgetriebene Brunnenloch in Mykene, Vorbilder allein im Bereich des kaukasischen Volkstums finden.[15] Seit langem ist auch bekannt, daß dort Häuser von Megarongrundriß

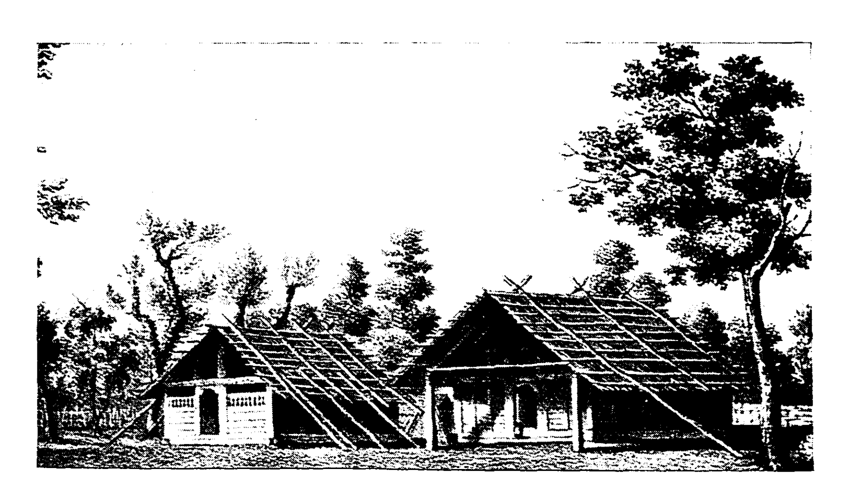
[9] Od. 19, 544; 22, 239 ff. [10] LeAm 46; LeHd 329; DsCp 205. [11] SchAu 66, 132. [12] Oy II, 31. [13] PuBo 113, 154, T. 39; GA II, 1. 522. [14] EvPm I, 98. [15] LhMg 121 f.



1. Götterbild am Stadttor von Boghazköi.
MCh T. IX. (Typus X.)

2. Bronzefigur mit Marmorkopf. (Typus X.) Toprakaleh.
Berlin, Kaiser-Friedrich-Museum, Vorderasiat. Abt. No. 774. Nach Photographie.
Die Nasenspitze ist stark beschädigt.

1. Haus von Mazanderan. Nach Dieulafoy. PCh V. 498.



2. Mingrelisches Haus. Duk V. T. 28.

und mit Herdanlage im Inneren vorkommen, und zwar sind diese ersichtlich entstanden aus dem Bedürfnis einer in Felsenhöhlen hausenden Bevölkerung, die eine Schutzhalle vor der Wohnung erbaute und deshalb dort eine Art von Galgen errichtete als tragendes Gestell für nebeneinandergelegte Balken, die ein Dach und zugleich für die nächsthöhere Reihe die Straße lieferten. Um hieraus das pontische Haus entstehen zu lassen, war nur die Ablösung vom Berghang und die Wahl längerer, auch über den Wohnraum hinübergehender Balken nötig, beides unschwierige Fortschritte (Taf. VII, Abb. 1).

Über die Bedachung des mykenischen Hauses liegen keine unmittelbar Aufschluß gebende Funde vor, denn die in den mykenischen Schachtgräbern III und IV ausgegrabenen Goldplättchen in Hausform [16] stellen Kapellen minoischer Art vor, und ein aus Dimini stammendes Goldrelief [17], das schon eher ein Haus bedeuten könnte, gleicht — wie übrigens auch der „Palast" auf einem Fresko von Mykene [18] — so wenig der mutmaßlichen Front eines Megaron, daß es gleichfalls wohl als eigentlich minoisch anzusehen sein wird. Dagegen glaubte man aus dem Ausgrabungsbefund flache Bedachung — wohl der eben beschriebenen Art — für das Megaron von Troja II folgern zu dürfen [19], und in gleichem Sinn sprechen die vier Säulen, die den Herd des Hauptsaals von Tiryns und Mykene umstanden. Sie sind nur verständlich als Stützen eines turmartigen Aufbaues, einer Laterne, welche das Dach der Glutwirkung des Herdfeuers entziehen sollte, offenbar eine der vielen Vervollkommnungen, welche die mykenische Baukunst der technisch fortgeschritteneren minoischen verdankte.

Das Giebeldach scheint erst in nachmykenischer Zeit nach Hellas gelangt und dann ausschließlich für Tempel verwendet, d. h. dem ursprünglich flachgedeckten Gebäude von Megarongrundriß hinzugefügt zu sein. Das geschah sogar anscheinend erst zu ziemlich später Zeit, wenn nämlich, wie mit freilich nicht unbedingt überzeugender Begründung vermutet wurde, der Heratempel Olympias erst im 7. Jahrhundert statt des älteren ebenen Daches ein Satteldach erhielt.[20] Die Akroterien und die Firstkrönung dieses alten Baues, die eine Holzkonstruktion in Ton übersetzen, entsprechen auch durchaus nicht nordischer Weise, sondern geben einen oberhalb des Daches gelegenen Schutzbalken wieder, einen Schindeldecker, wie er für kaukasische

[16] AM No. 26, 242—247. [17] AM No. 5609. [18] RoFm 33, T. 2. [19] SchAu 66 f. [20] Oy 36 ff.

und lykische Bauten kennzeichnend, im Norden aber unbekannt ist.[21]

So zeigt auch der alte, gegen Ende des 8. Jahrhunderts zerstörte Chaldistempel von Musasir (Abb. 4) in allen Zügen die Merkmale eines hellenischen Antentempels [22], ist aber ganz gewiß kein Zeugnis für einen bis hierher reichenden Einfluß des Griechentums. Noch bis in die Gegenwart ist diese Bauart in kaukasischen Ländern heimisch, und zwar mit einem Stützpfosten für den Firstbalken (Taf. VII, Abb. 2), wie das auch die paphlagonischen Grabfronten zeigen, während nordische Bauweise den Firstbalken auf die spitz hinaufgeführte Mauer verlegt.

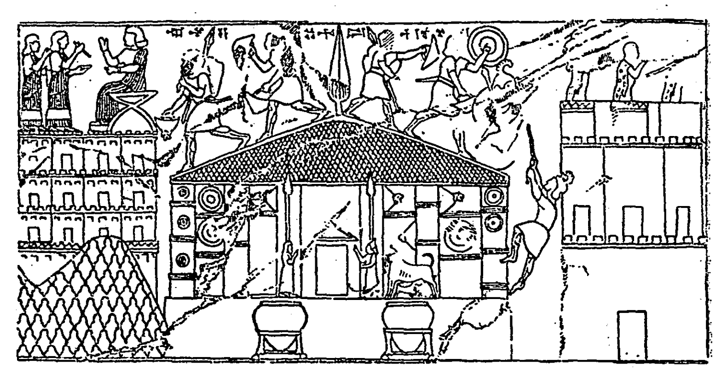


Abb. 4. Chaldis-Tempel in Musasir (Zagros).
BoFl II, T. 141.

Wie in Paphlagonien (§ 18), so scheint auch in Hellas die Giebelarchitektur einer ostpontischen Kolonisation zu entstammen. Vermittler dürften für die Ägäis die Karer und Lykier gewesen sein, von deren nachmykenischer Seeherrschaft noch die Geschichtserinnerung der Griechen wußte [23], und deren Einfluß auf die Geschichte der hellenischen Kultur unbestritten ist. Die Lebensformen, besonders die Bestattungsbräuche, wie sie in Ilias und Odyssee geschildert werden, sind denen, die sich im Kaukasus bis in die jüngste Zeit erhielten, vielfach so überraschend ähnlich [24], daß man nicht umhin kann, in den Zeitgenossen Homers, den ritterlichen Herren, an deren Hof und zu deren Ruhm diese Gesänge entstanden, einen starken Ein-

[21] BfGa 37 ff. [22] BoFl II, T. 141; BeLh 105, 124 f. [23] Herodot I, 171. [24] DuK I, 139 f., 148 f, 329 f. LPa 315.

schlag kaukasischen Blutes zu vermuten, der dann aber kaum ein Überrest des Mykeniertums, sondern erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit zugeflossen sein dürfte, archäologisch bekundet durch das erneute Auftreten des Megarongrundrisses, nunmehr mit dem Sattel- und Giebeldach verbunden.

Eine andere Frage ist, ob diese Dachform im ostpontischen Gebiet ureinheimisch entstanden war; in bronzezeitlichen Gräbern des Kaukasuslandes haben sich dolichokephale, nördliche Einwanderer bekundende Schädel gefunden. Wenn ältere Reisende dort eine von der sonstigen Art abweichende Bauweise bemerkten, Hütten mit Wänden aus Flechtwerk mit Lehmbewurf, „den Ställen der Bauern auf den Dörfern in Holstein gleichend“[25], so könnte man da eine Spur nordischen Einschlags zu halten vermeinen und dem — offenbar nachträglich verbreiteten und fremdartig wirkenden — Giebeldach des Ostpontus den gleichen Ursprung zuschreiben. Die angeblich indogermanischen Namen einiger Chalderkönige[26] würden dann erklären helfen, wie die Architektur des Chaldistempels in den Zagros gelangte. Abgesehen jedoch von der Unsicherheit aller dieser Schlüsse und Vermutungen: für die Frage nach der ethnographischen Zugehörigkeit der Mykenier wären sie bedeutungslos, denn sie ständen der Behauptung nicht entgegen, daß das mykenische Megaron nicht nordischer, sondern kaukasischer, ostpontischer Herkunft sei.

**§ 21.** In völligem Gegensatz zu den vorstehend erörterten Schlüssen glaubt die Archäologie die Annahme eines Bruches zwischen mykenischer und vormykenischer Kultur und einer Einwanderung fremden Volkstums widerlegen zu können durch den Nachweis eines ununterbrochenen Zusammenhangs in allem Technischen und Formalen, d. h. in der Keramik und Architektur.[27] Es wäre unbegreiflich, wenn solcher Zusammenhang nicht bestünde, da durch eindringende Wellen erobernder Völker die Vorbewohner des Landes nicht ausgerottet, sondern nur politisch zurückgedrängt werden. Ihre Lebensformen aber bestehen fort, und zumeist werden bei eintretender Kreuzung die Herrscher für diese, die den vorhandenen Lebensbedingungen Rechnung tragen, weitgehend gewonnen. Noch geringer muß die Wandlung in Angelegenheit der Technik bleiben, wenn die einheimische Bevölkerung darin ihren Besiegern überlegen war, wie die babylonische der kos-

[25] OR 744; DuK III, 13. [26] HoGg 38. [27] PW XI, 1775; RL VII, 78; VIII, 389.

säischen und die ägyptische der der Hyksos. War die neue Herrenschicht überhaupt kulturfähig, so fügte sie sich den vorgefundenen Lebensformen, und die Archäologie wird da niemals in der Lage sein, an Hand greifbarer Belege Annahmen über das Vorliegen solchen Volkstumswandels zu begründen oder zu widerlegen. Auch für die minoische Kultur wird unbedingte Kontinuität behauptet, so sehr, daß „die Theorie einer achäischen Einwanderung am Ende von MM III als endgültig widerlegt" gelten soll.[28] Aber gerade an dieser Stelle, zwischen Kamares- und Palastkunst, liegt eine „Umstellung des Stilwillens", wie sie in dieser Art erwartet werden muß, wenn eine fremdstämmige Herrenschicht innerlich unvorbereitet nach Art eines Neureichen die Verfügung über die Kräfte einer hochgesteigerten Lebenskunst erhält: zuerst ein Abfall der Technik, d. h. Gleichgültigkeit der Herrschenden gegen künstlerische Angelegenheiten, dann Aufblühen einer prunkenden Luxuskunst.

Die Ornamentik der Kamaresvasen spielt frei mit Linien und Farben, und selbstverständlich findet diese Art von Bemalung ihre Fortsetzung in spätminoischer Zeit. Daneben aber müssen nun Tiere und Pflanzen in ganz realistischer Abbildung Ziermotive liefern, im Gegensatz zur älteren Zeit, die nur in seltenen Fällen, wenn die Linienverschlingungen zufällig einen Anlaß dazu boten, stark stilisierte Tiergestalten gewissermaßen nebenbei und spielerisch zum Vortrag brachte.[29] Die spätminoische Kunstübung war anders eingestellt, wirklichkeitsnäher, tatsächlicher als die der Vorzeit. Andererseits kommen erst spätminoisch lebensgroße Skulpturen und Fresken vor, so der „Prinz Wunderhold", die Rhytonträger und der große, als Stuckrelief modellierte Stierkopf.[30] Vergleicht man aber diese mit den Bildwerken kleineren Maßstabs, so besonders mit dem berühmten Rhyton aus Steatit, dem Stierkopf mit goldenen Hörnern[31], so wirken sie leer und seelenlos, bloß vergrößert, aber nicht mit einer dem Maßstab entsprechenden Empfindung und Durchdachtheit der feineren Einzelheiten gebildet, als ob ein nach Monumentalität drängender Auftraggeber den Künstler gezwungen hätte, die seiner Begabung und seiner Beherrschung des Stoffes angemessenen Verhältnisse zu überschreiten. Auch bei den Römern drängte die Kunst ins Kolossale, durch seine

[28] RL VII, 82. Anders EvPm I, 316. [29] KM Schr. 2 (Kamares, Tintenfisch); Schr. 41 (Phaistos, MM Frosch); BhG 7, 10; RoFm 5ff. [30] BK T. 78, 59, 80. [31] BK T. 127, 128.

Masse Überwältigende, weil die Auftraggeber für reine Geistigkeit wenig feinfühlig waren und daher den Eindruck von Größe und Gewaltigkeit nur empfanden, wenn er durch stofflichen Überschwang vermittelt wurde. Die künstlerische Gesinnung, die in den Bauten Mykenes hervortritt, Prunkliebe und Hang zum Großartigen und Riesenhaften[32], kennzeichnet — in anderer Form und weniger schrankenlos, aber ebenfalls mit geschwächtem Kunstempfinden, — die Werke der spätminoischen Zeit Kretas.

Hätte sich dieser Stilwandel auf Kunst und kunstverwandtes Handwerk beschränkt, so könnte man versucht sein, ihn rein aus dem Wesen einer vorwiegend malerischen Begabung der Kreter zu erklären.[33] Er bezog sich jedoch auf die gesamte Lebenshaltung und -betätigung und bekundete sich auch da als Äußerung einer auf Expansion, Erwerb von Macht und deren materielle Ausnützung gerichteten Geistesart.

Aus dem Fehlen von Befestigungen bei den minoischen Städten und Palästen hat man auf das Vorhandensein einer starken Seemacht[34], und aus der Verödung, welche anscheinend damals die Zykladen betroffen hat, auf politische Maßnahmen, Evakuation seitens der übermächtigen Kreter, schließen wollen.[35] Beide Urteile entsprechen der abendländischen Geistesverfassung, aber diese ist nicht die allein mögliche: die heutigen Amerikaner denken anders; auch die allerdings „primitiven" Bewohner der Südsee befestigten ihre Ortschaften nicht, obwohl bei ihnen keineswegs eine pazifistische Utopie ewigen Friedens Wirklichkeit geworden war.[36] Als Möglichkeit muß doch auch erwogen werden, daß den Minoern keine angriffslustigen oder zum ernsten Angreifen fähigen Neider gegenüberstanden, oder daß ihnen der Gedanke nicht kam, sich der gelegentlichen Seeräuber durch Befestigungen zu erwehren. Die Verödung der Zykladen kann dagegen eine Wirkung gewesen sein, wie sie zu allen Zeiten an den Grenzen hochstehender Kulturvölker auf die primitiveren Nachbarn ausgeübt wird, auch ohne kriegerische Betätigung der ersteren.

Derartige Erwägungen werden nahegelegt durch die Tatsache, daß die Existenz einer lebhaften, einheimisch-kretischen Handelsschiffahrt vor der spätminoischen Zeit nicht belegbar ist.[37] Sicherlich waren die Kreter und die sämtlichen Ägäer als Inselbewohner seekundig, aber daraus folgt noch nicht, daß sie sich auf weite und gefahrvolle

---

[32] RL VIII, 384. [33] RoFm 16 f. [34] PW XI, 1764; FiKm 38 u. a. [35] OKa 63 ff. [36] Vgl. DsCp 13. [37] Vgl. EvPm I, 292 f. und KöAs 40 ff.

Unternehmungen einließen oder eine Seemacht nach Art des heutigen England ausübten. Im Zeitalter Tutmosis III. vermittelten ägyptische Keftiufahrer den Verkehr nach Kreta[38]; auf dort siedelnde Ägypter, wohl Händler mit Faktoreibetrieb, nicht eigentliche Einwanderer, scheint sich eine wahrscheinlich dem mittleren Reich zugehörige Anspielung zu beziehen[39], und bereits das alte Reich besaß Segelschiffe zu regelmäßiger Fahrt nach Byblos[40]; es ist nicht einzusehen, warum sie nicht gelegentlich weiterzudringen gesucht haben sollten. Allein in den Gräbern aus der Zeit der Hatschepsut und Tutmosis III. sind wirkliche Kreter abgebildet[41], als ob damals zum ersten und zum letzten Male die Kenntnis von diesem Volk zu den Landratten Ägyptens gelangt wäre; das spricht durchaus nicht dafür, daß die Keftiu häufige oder gar gewohnte Gäste im Lande waren. Wenn schon unter der 12. Dynastie Ägäer in der Residenz Sesostris II. angesiedelt waren[42], so beweist das so wenig wie die sonstigen Funde von Kamaresgefäßen, daß es kretische Schiffe waren, die den Verkehr vermittelten. Aus Siegeln soll schließlich abzulesen sein, daß zweimonatliche und jahrelange Fahrten vorkamen[43], aber gerade das ganz gelegentliche Auftreten von Zeichen, die vermutungsweise nach dieser Richtung ausgelegt werden können, sollte mahnen, längere Seereisen als etwas im minoischen Kreta ganz Ungewöhnliches anzusehen, wie es im alten Schweden die Teilnahme an einer Wikingerfahrt war, die als besonders ruhmwürdiges Erlebnis auf dem Grabstein des Kühnen vermerkt wurde.[44] Ein Seehandel treibendes Volk ist stets gezwungen, Faktoreien und Siedlungen anzulegen, vergleichbar den hellenischen im Pontus. Nichts derart ist frühminoisch und aus der mittelminoischen Blütezeit bekannt, denn damals ging der Einfluß kretischer Kultur nicht über Melos und Thera[45], die nächsten ägäischen Inseln, hinaus, und nur ganz vereinzelt drang ihre Keramik in größere Ferne.[46] Erst gegen Ende der mittelminoischen Epoche führte Kreta wertvolle Gesteine zu Kunstzwecken vom griechischen Festland ein[47], während es bis dahin seinen Bedarf daran aus tyrrhenischen Gebieten deckte. Es bestand also ein mittelmeerischer Handel, in welchen Kreta eingeschaltet war[48], und dem die Blüte seiner Häfen und

---

[38] BrR 235, 260; KöAs 40ff. [39] ErR 611. [40] ErR 581; KöSch 10f. [41] Vgl. LD III, T. 63, 88a. [42] GA I (2), § 291. [43] EvSm I, 149 (P 4a, Ende frühminoisch), 155 (P 27a), 203. [44] RLg V, 39. [45] PW XI, 1766. [46] EvPm I, 23, 168, Abb. 117c; BhG10 (?.) [47] EvPm 445. [48] EvPm I, 21ff., 87, 101, 291.

sein Reichtum entstammte. Nach stillschweigender Gepflogenheit werden immer Genua und Venedig als vergleichbare Gegenwartsfälle herangezogen, deren Handelsmacht auf Seebeherrschung beruhte; doch kommt auch Hamburg in Betracht, dessen Reichtum vor der Begründung des Deutschen Reiches durch einen vorwiegend mit fremden Schiffen und von ausländischen Reedern geführten Durchgangshandel erworben war. Soweit erkennbar stammten die hauptsächlichen Gegenstände des mittelmeerischen Handels (Zinn und andere Metalle, Liparit, Obsidian) aus dem Westen, während das einzige handelsfähige Erzeugnis Kretas, wie es scheint, das Öl war.[49] Die Völker des westlichen Mittelmeers und Nordafrikas dürften die hauptsächlichen Träger des Handels und der zugehörigen Schiffahrt gewesen sein; auf sie mag vieles zurückgehen, was jetzt als Wirkung kretischen Handels erscheint[50], so der neolithische Verkehr mit Ägypten, der durch kretische Funde bezeugt ist. Diesen Mediterraniern wird der Name „Hanebu" eigentlich zugehört haben, und ihre Seebefahrenheit erhellt aus den engen Kulturbeziehungen, die seit alter Zeit zwischen den Küsten und Inseln des westlichen Mittelmeers bestanden.

Ein von Kreta ausstrahlender Handel hätte kaum die Küsten der Ägäis unberührt gelassen, denn trotz aller angeblichen Armut und kulturellen Rückständigkeit bot das Festland Rohstoffe genug; ein mittelmeerischer Handel, in dem Kreta nur Umschlagplatz war, hatte keinen Anlaß, diesen Nebenweg einzuschlagen. Das Aufblühen des etwas abseits, nämlich an der Nordküste Kretas, gelegenen Knossos erklärt sich aus dem vorzüglichen Hafen, den damals der Kairatos geboten haben wird, jetzt ein kümmerliches Gewässer, in alter Zeit wegen der Bewaldung aller Gebirge vermutlich das ganze Jahr hindurch wasserreicher. Seine breite Mündung ist heute verschlammt, aber sie bot an dieser Küste, an welcher noch heute schon ein etwas stärkerer Nordwind das Landen unmöglich macht, sichere Einfahrt; durch Treideln wurden die kleinen Schiffe bis an den Fuß des Burghügels geschafft, wo die einstige Hafenanlage in Gestalt von Quaimauer, Quellheiligtum, Unterkunftshaus und Saumtierställen wieder gefunden ist.

Wenn bis jetzt Kreta der kulturelle Brennpunkt dieses älterminoischen Verkehrs gewesen zu sein scheint[51], so dürfte das mit der noch so unzureichenden Kenntnis der Archäologie Nordafrikas zusammenhängen; vermutlich werden die dortigen Emporien dieser Kulturepoche noch

[49] EvPm I, 291. [50] OKa 43, 58. [51] OKa 59.

der Aufdeckung harren. Keinesfalls aber lassen sich von hier aus Einwendungen ableiten gegen die Feststellung, daß nach der ersten Zerstörung und Plünderung der Paläste von Knossos und Phaistos, unverkennbaren und allgemein als solcher anerkannten Seeräuberunternehmungen, eine engere Verbindung mit dem griechischen Festlande sich herstellte, und daß ganz im Gegensatz zu dem früheren Verhalten das spätminoische Kreta in stürmischem Ausdehnungsbedürfnis nach Westen bis Sizilien, nach Osten über Zypern bis Syrien und — wohl durch syrischen Zwischenhandel vermittelt — bis nach Ägypten hinauswirkte.[52] Von Anfang an dürfte Aussendung von Kolonien damit verbunden gewesen sein. Allein durch Handel konnte die kretische Frauentracht kaum syrische Mode werden[53]; kretische und syrische Metallarbeiten wurden einander ununterscheidbar ähnlich; die Bewohner der syrischen Küste verloren ganz die frühere Seescheu, die den Ägyptern die Seefahrt überließ: Alles das ist gänzlich unverständlich ohne die Annahme, daß kretische Frauen, Goldschmiede und Seeleute in beträchtlicher Zahl eingewandert waren.[54] Man darf sogar die Frage aufwerfen ob nicht minoische Kolonialkunst aus Zypern oder Syrien das kretische Element in den Fresken aus der Zeit Amenophis III. und IV. hergegeben habe, denn sie erinnern viel stärker an die etwas ältere Malerei von Haghia Triada[55], als an die gleichzeitige Kunst von Tiryns und Mykene, die auf dem Weg zu Entartung in Schematismus und Roheit war. Zur Zeit Amenophis IV. lagen die kretischen Paläste schon in Trümmern und die dortigen Künstlerschulen bestanden nicht mehr, ganz abgesehen davon, daß damals das wirkliche Kreta den Blicken Ägyptens überhaupt entschwunden war. Möglicherweise bergen sich Ägäer oder Kreter in den Amarnabriefen unter dem sonst ungedeuteten Namen der amelu mi-lim (mi-ši?). Er bezeichnet ein seefahrendes Volk, das sich in die syrischen Parteiungen nicht einfügte, sondern eigene Wege ging, sich aber in Akko fest niederließ.[56] Sonst war es damals mit der syrischen Schiffahrt noch so schlecht bestellt, daß zyprische Schiffe, also aus einem nachweislich von Kreta her kolonisierten Lande stammend, wie selbstverständlich als Blockadebrecher auftraten.[57]

---

[52] DsCp 219; EvSm I, 98 ff.; FiKm 122 ff.; RL I, 39 ff., 44; VIII, 391. [53] BK Abb. 339; RL VI, T. 104a. [54] BK 38 (zu Abb. 339); RhDp 50 ff.; MüR II, 23; EvPc 131. [55] BK Abb. 65—69. [56] KAt No. 101, 105, 108, 110, 111, 126. [57] KAt No. 98, 114. Vgl. No. 126, 288.

Der gleichsinnige Wandel der Geistesart und der Betätigung, der im Gefolge eines erstmaligen Eingriffs kriegerischer Seeräuber zwischen mittel- und spätminoischer Zeit eintrat und parallel einherging mit ebenso plötzlichem als nachdrücklichem Aktivwerden des griechischen Festlandes, läßt nur die Annahme einer Änderung in der Beschaffenheit des Volkstums, des gewaltsamen Einbruchs eines kriegerisch veranlagten Erobverertums, zu, das als Herrenschicht von nun ab die Richtung des minoischen Kulturschaffens bestimmte. In Kreta übernahm dieses gewandt die altdurchgebildeten Lebensformen, aber deren treibende Kraft, die zeugende Produktivität, die Schöpferin des früheren Wunderwerks war durch diese Blutsveränderung gelähmt. Wie auch sonst in solcher Lage geschah nach einiger Zeit wieder ein blendendes Aufflammen virtuoser Technik, dann aber Entartung, Verfall des Geistes und des Handwerks, Verkümmerung und Ersterben von innen heraus, weil die Pfleger der Kultur nicht mehr aus angeborenem Bedürfnis, sondern zu Zwecken des äußeren Luxus handelten. Äußere Verarmung mag den Untergang beschleunigt haben, da wahrscheinlich der Handel seine Brennpunkte auf das griechische Festland, in die Nähe der dortigen mächtigeren Herrschersitze verlegte. Dort aber waren die völkischen Grundlagen der Kultur anders beschaffen als in Kreta: die Geistesart der mykenischen Eroberer betätigte sich freier; sie hielt dort am Eigenen fest und bediente sich der geschulteren kretischen Hand nur zu Zwecken des Schmuckes. Ihnen selbst gehörte die Klarheit und Einheitlichkeit der Palastgrundrisse, im Gegensatz zu der Unübersichtlichkeit der sicher nie auf einmal und nach einheitlichem Plan geschaffenen kretischen Paläste, die trotz der großen Höfe mit ihren ineinander und übereinander geschobenen Gemächern, Treppen und Lichtschachten den Eindruck des zufällig und zusammenhangslos Entstandenen machen. In Tiryns und Mykene waren die Wände bedeckt mit Bildern von Jagden, Wagenrennen und Stadteroberungen, in Kreta boten die Fresken unepische, unzusammenhängende und heitere Genrebilder[58]: die heldische, sich überall bekundende Lebensauffassung der Auftraggeber zwang dem Künstler den Gegenstand auf, dessen heimatliche Art und Schulung mehr auf zierlich behagliches Spiel gerichtet war. Das Gegenständliche der Kunst entstammte den herrschenden Fremden, das Künstlerische in ihr, für das die Auftraggeber verständnislos waren, ent-

---

[58] RoFm 4, 6f., 15, 46—61.

artete ins Derbe und verfiel: unmöglich ist es also, in den Mykeniern bluts- und geistesverwandte Vorfahren der Hellenen zu sehen, die gerade umgekehrt das Künstlerische ihrer Vorbilder aufzufassen und zu höchster Vollendung auszugestalten verstanden.[59]

**§ 22.** Bis in die mittelminoische Zeit waltete nach Ausweis der Schädelfunde in Kreta Dolichokephalie vor, doch waren auch Kurzschädel und vermittelnde Zwischenformen vorhanden, während in spätminoischer Zeit die Langköpfe zurückgedrängt wurden.[60] Zwar beruhen diese Angaben auf einer verhältnismäßig geringen Anzahl von Messungen, aber sie lassen sich darum doch noch nicht bei Erörterungen über Volkstumsfragen stillschweigends beiseite schieben oder als „unklares Resultat" entwerten. Vielmehr liefern sie einen bedeutsamen Hinweis darauf, daß von Anfang an die kretische Bevölkerung rassisch gemischt war, und daß gleichzeitig mit dem Wandel in der Geistesrichtung das Herrentum der Insel abermals eine Veränderung seiner somatischen Merkmale erlitt.

Der ersten Stufe der spätminoischen Zeit entstammt ein aus Hirschhorn geschnitzter Manneskopf, der sich durch seine Bärtigkeit, besonders aber durch die massive Schwere des Unterkiefers, von allen anderen minoischen Bildwerken unterscheidet.[61] Die Nase ist verstoßen, aber dennoch ist eine Annäherung an den Typus der Urkleinasiaten (X, § 19) zu bemerken. Ein ungewöhnlich starkes Kinn, abweichend von dem sonstigen Schönheitsideal kretischer Frauen, scheinen auch die „Damen in blau" auf einem — jetzt leider bis zur völligen Unkenntlichkeit zerstörten — Fresko aus dem Ende der mittelminoischen Zeit[62] gehabt zu haben. Um aber sonst in der Ägäis diese Merkmale wiederzufinden, muß man sich den Goldmasken aus den mykenischen Schachtgräbern zuwenden, deren eine (Taf. VIII, Abb. 1), leider stark verdrückt, das gleiche schwere Kinn, die schmalen Lippen des urkleinasiatischen Typus, freilich davon abweichend, aber darin kaukasischen Merkmalen sich nähernd, eine kräftige Nase mit gradem, die Stirnlinie fortsetzendem Rücken zeigt.

Abgesehen von der Barttracht ist dieser ähnlich eine unverdrückte Goldmaske aus dem vierten Schachtgrab[63], bei welcher nur die Breite des Gesichts auffällig, aber vielleicht, wie die ganz verzeichnete Stellung des Ohrs, aus technischem Ungeschick zu erklären ist (Taf. VIII, Abb. 2). Die

[59] Vgl. RoFm 54. [60] DoCr 351; DsCp 446; LuBa 350 ff. [61] KB Abb. 120, 121. [62] EvPm I, 545, Abb. 397. [63] BK Abb. 254.

richtige längliche Gesichtsform, wie sie auch die erstgenannte Maske zeigt, sobald man unter Berücksichtigung der Risse die ursprüngliche Form wieder herstellt[64], dürfte vertreten sein in den hierhergehörigen[65] Elfenbeinköpfchen aus Mykene[66], weniger deutlich in einem aus Spata[67] stammenden, bei welchem die Formgebung allzu stark durch die Gestalt des vom Schnitzer bearbeiteten Blockes beeinflußt ist. Hier läßt sich auch die Form des kurzen Kopfes mit steilem Hinterschädel kaukasischer oder dinarischer Art erkennen, und diese Deutung wird bestätigt durch die Form des Helms. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß die Kleidung in Beziehung steht zu den rassenmäßigen Besonderheiten der Körpergestalt.[68] So wie das Käppi der österreichischen Uniform dem vorherrschenden dinarischen Schädel entspricht, einem nordischen Schädel mit starkem Hinterkopf oder einem breitgesichtigen Rundkopf aber „nicht steht", so kann dieser hohe Helm der Mykenier, dessen Form der auf dem Torbild von Boghazköi (§ 19, Taf. VI, Abb. 1) im wesentlichen gleicht, aus Gründen unbewußt wirkender Rassenästhetik nur erfunden sein für einen Schädel, dessen natürliche Linien sich in den hochgewölbten Wandungen der Kopfbedeckung fortsetzen. Das einzige von diesem Typus abweichende und statt dessen scheinbar nordische Kopfformen mit langem Schädel und flachem Scheitel darstellende Dokument liefert eine Silberschale aus Mykene.[69] Doch handelt es sich dabei teils um bloße Verzerrung infolge des unmittelbar über den Köpfen liegenden Randornaments, teils um eine der minoischen sich anbequemende und recht ungeschickt gezeichnete Haartracht. Die Identität des Typus wird gewährleistet durch die Bartform, die ganz die der oben besprochenen Goldmaske aus dem fünften Schachtgrab ist.

An und für sich betrachtet sind die bisher über Rassenzugehörigkeit der mykenischen und spätminoischen Herrenschicht vorliegenden Dokumente entschieden ergänzungsbedürftig. Sie verstärken aber die früher gezogenen Schlüsse, welche zur Annahme von Volkstumsverwandtschaft zwischen der damaligen Ägäis und dem ostpontisch-kaukasischen Lande führten, und erhalten ihrerseits Bekräftigung durch weitere ethnographische Beobachtungen, die sich an die Schachtgräberfunde und die ihnen gleichzeitigen aus den Gräbern der Stadt Mykene anknüpfen.

---

[64] HöUk 387. [65] RoFm 49. [66] BK Abb. 227; AM No. 2468—2470. [67] BK Abb. 226; AM No. 2055. [68] GRa 97, Anm. [69] BK Abb. 283.

Wenn die Tulatechnik der ebenerwähnten Silberschale beheimatet ist in dem heutigen Armenien, so gehört der Brauch, das Gesicht der Leiche mit einer Maske zu bedecken in dieser Form pontischen Völkern zu: noch im dritten nachchristlichen Jahrhundert ward eine Königin von Kertsch in dieser Weise beigesetzt.[70] Daneben traten dort andere Anklänge an Mykenisches hervor; von „Konservativität der pontischen Griechen" kann nicht wohl geredet werden, denn es ist durchaus unwahrscheinlich, daß die Mykenier Kolonien im Pontus besaßen und ihre in der Ägäis entstandene, minoisch beeinflußte Kultur dahin überpflanzten. Eher wird man eine Erscheinung der neueren abendländischen Kunstgeschichte zum Vergleich heranziehen dürfen: die Geistes- und Stilähnlichkeit zwischen der altetruskischen und der neuzeitlichen Kunst Toskanas.[71] Dort bestand in der Zwischenzeit keine fortdauernde Tradition, welche gleichsam unterirdisch die alte Gestaltungsweise als etwas fertig Vorhandenes weitergab; vielmehr schuf sich die Geistesart des Volkes zweimal die ihr zusagenden Formen und Ausdrucksmittel, und weil trotz aller inzwischen über das Land dahingegangenen Völkerstürme Rasse und Erbmerkmale nur wenig verändert waren, glich das Neugeschaffene dem alten, längst Verlorenen und völlig Vergessenen. Im Pontus wurde viele Jahrhunderte hindurch die Betätigung der einheimischen Denkweise unterdrückt durch die kulturelle Übergewalt des Hellenentums; als diese schwand, dürfte alter Kunststil und alter Brauch neu entstanden wieder aufgetaucht sein. Die geistige Einstellung zum Problem des Todes war nicht verändert, wenn sie sich auch lange nicht hatte äußern können; ihr entsprach ein urzeitlicher Begräbnisritus, der sich möglicherweise in tieferen, armen und deshalb archäologisch unerreichbaren Volksschichten oder entfernter von der Küste bei primitiver gebliebenen Nachbarstämmen fortgefristet hatte und nach dem letzten Ausklingen des Hellenentums wieder empordrang.

Die goldenen Totenmasken sind nur eine prunkvollere Form; das gewöhnliche, billigere und leichter zu handhabende Mittel, um die Gesichtszüge der Verstorbenen zu bewahren, sind Masken aus Gips, Stuck oder Leder. Diese kommen bei sehr vielen Völkern vor, so auch in Bolivien.[72] Bekannter sind die ägyptischen des alten Reiches[73]; diese aber unterscheiden sich von den mykenischen durch ein

---

[70] EbSr 296. [71] WeEm 14ff. [72] EvPm I, 98. [73] HP No. 2385, 2386.

nicht zu unterschätzendes Merkmal: letztere halten die Augen geschlossen, sind also einfach Bilder des Toten auf seinem letzten Lager, die ägyptischen haben dagegen offene Augen, denn sie sollen dem Toten das Sehen ermöglichen, wie das die später den Särgen aufgemalten Augen bekunden.

Aus kretischen Gräbern ist nichts Vergleichbares bekannt, denn ein frühminoischer Goldstreifen aus Mochlos, der als Totenmaske angesprochen wurde[74], ist tatsächlich eine Stirnbinde. Die als Augen gedeuteten Punktkreise stehen viel zu dicht nebeneinander und sind eine bloße Verzierung. Eine andere, aus mykenischer oder geometritrischer Zeit stammende Platte[75], deren rundliche Aufwölbung als Nase gedeutet wurde, ist am Rande durchbohrt, war irgendwo aufgenäht oder aufgenagelt und ist eine Schmuckplatte unerkennbarer Verwendung.

Die skythische Goldmaske hat, wie die mykenischen, geschlossene Augen, und gleicht darin den in jüngeren Kollektivkurganen bei Minussinks erhaltenen Gipsmasken[76], und in gleichem Sinn — ärmsten Lebensformen angepaßt — dürften die Ledermasken bei den heutigen Wogulen[77] zu verstehen sein, denen über Mund und Augen Kupferknöpfe aufgenäht werden.

Solange über der ältesten Volkstums- und Kulturgeschichte Südrußlands, des nördlichen Kaukasusvorlandes und des anstoßenden Sibiriens wie jetzt noch ein Nebel liegt, der nur örtlich hie und da aufgehellt ist, dann aber weit mehr Fragen als Einsichten zu erkennen gibt[78], solange ist eine ethnographische Auswertung des mehr oder weniger zufällig bekannt Gewordenen unmöglich. Die Vermutung, daß die Totenmasken irgendwelche Zusammenhänge bedeuten, dürfte gerechtfertigt sein, aber deren nähere Beschaffenheit und Art ist nicht zu erraten. Immerhin trägt auch dieser Brauch dazu bei, die Mykenier mit den Völkern des Pontus zu verbinden und sie von den minoischen Kretern zu trennen.

Unverträglich damit ist die Annahme, daß die mykenische Kultur sich aus der minoischen ableite, als ob kretische Einwanderer auf dem Festland kriegerischer geworden und im Gefolge einer Kreuzung mit vorindogermanischen Ureinwohnern eine Art von Kolonialkultur, eine derbere Abwandlung der minoischen, geschaffen hätten.[79] Die Beziehungen zwischen der mykenischen Ägäis und dem Pontus

---

[74] EvPm I, 98, Abb. 67; II, 5; KM 24, Schr. 53. [75] KM 26, Schr. 62. [76] MtBj 29; RL IV (2) 338 ff., T. 135. [77] JaWo 626. [78] RL XIII, 32 ff. [79] EvPm I, 28.

sind so zahlreich und bedeutsam, daß sie nicht wohl außeracht gesetzt werden können. Sie deuten auf unmittelbare Einwanderung zur See, waren jedenfalls nicht verbunden mit dem Vorstoß der „Hettiter“ (XI, § 19) gegen die Küsten Kleinasiens. Hätten diese das Meer überschritten — was einem binnenländischen Volk große Schwierigkeiten bieten mußte —, so würden Felsskulpturen in Griechenland davon zeugen. Außerdem stimmt die Kleidung nicht überein. Die mykenischen Männer, an heimischer Sitte zäher hängend als die Frauen, trugen zwar den Chiton, ein kleinasiatisches Kleidungsstück, dessen Name als Fremdwort ins Griechische und in das Hebräische überging [80], also zu den vielen, beide Sprachen verbindenden Worten von vermutlich kaukasischer Herkunft gehört. Doch sind die kennzeichnenderen Schnabelschuhe der Hettiter in der mykenischen Ägäis unbekannt. Der Schurz, den die Kaukasier auf den ägyptischen Bildern tragen, ist im mykenischen Bereich nur ganz vereinzelt gefunden bei einem Jäger, der vielleicht ein helfender Sklave war.[81] Erst in nachmykenischer Zeit tauchen hier Völker auf, die in allem den syrischen Kaukasiern entsprechen, und dadurch eine bedauerliche, aber nicht allzusehr störende Lücke schließen.

**§ 23.** Die mykenische Kunst scheint nur in der Schachtgräberzeit auf Bildnistreue bedacht gewesen zu sein. Daher fehlen anthropologisch verwertbare Dokumente aus der Zeit der Hochblüte, und erst gegen den Schluß dieser Epoche fließen die Quellen wieder, und zwar in Gestalt ägyptischer Nachrichten über die sogenannten Seevölker. Unter ihnen wurden die Lykier (ägypt. Lukku, kanis. Lugga) schon in den Amarnabriefen als Seeräuber im östlichen Mittelmeer und als Eroberer zyprischer Städte genannt [82], also nach der spätminoischen Blütezeit. Später kommen sie vor als Verbündete der Hettiter in der Schlacht bei Kades (Ramses II.) und dann der Akaivasha und Turscha im Angriff auf das Delta (Meneptah).[83] Trotz dieser häufigen Erwähnungen finden sich in Ägypten keine Bilder von ihnen, und es fehlt auch an späteren Dokumenten, welche in diese Lücke treten könnten. Nur einmal scheint in einem lykischen Grab ein Schädel gefunden zu sein; er soll zwar dem der heutigen Tachtadschy in den wesentlichsten Merkmalen gleichen [84], aber gerade wegen der Einzigart dieses Schädels muß man fragen, ob er nicht von einer sehr viel späteren, nachlykischen Beisetzung stamme. Es ist doch nicht sehr

---

[80] BoDi 1061. [81] Ti II, 120, T. 14, Abb. 5. [82] KAt No. 38. [83] FiKm 191. [84] LuAr 45.

wahrscheinlich, daß das einstige Herrentum fortlebte gerade in einer noch jetzt unstet und verachtet im Lande streifenden Volksgruppe.

Die lykische Sprache wird, wenn auch gegen mannigfachen Widerspruch, der kaukasischen Gemeinschaft zugerechnet.[85] Eben dahin weist der allgemeine archäologische Befund[86], insbesondere die Begräbnissitten (§ 17). Diese Beobachtungen und die antiken Überlieferungen bei Herodot (I, 173) und Strabo (XII, 571) beziehen sich allerdings eigentlich auf die Termilen (Trmmile), spätere Einwanderer, die den schon am Lande haftenden Namen der Lukku und vermutlich zugleich vieles von deren Sprache und Brauch sich aneigneten.[87] Was die Hellenen aber von Lykos, Sohn das Pandion, und von der Herkunft aus Kreta erzählten, das steht in dringendem Verdacht freier Erdichtung und kann nicht ernsthaft als Geschichtszeugnis verwertet werden. Auch die Lukku waren kaum Ureinwohner der Landschaften Lykien und Lykaonien; denn es ist unwahrscheinlich, daß diese seeraubenden Unruhestifter schon während der friedlichen mittelminoischen Zeiten in der Nähe des zu Wikingerfahrten lockenden Kreta ansässig waren. Ihr Einbruch in die Ägäis dürfte nicht viel früher geschehen sein, als ihr erstes geschichtliches Auftreten überhaupt, nämlich im Beginn des letzten Abschnittes der spätminoischen Zeit. Aber ihr damaliger Wohnsitz und wann sie in Lykien einwanderten, bleibt unbestimmbar; aus den ägyptischen Quellen ist nichts Gesichertes darüber zu gewinnen, denn wenn man aus diesen auf die Küsten Kilikiens riet[88], so scheint sich das schlecht mit den hettitischen Überlieferungen zu vertragen. Diese freilich reichen ihrerseits wiederum nicht aus, die Luggaländer geographisch festzulegen.

Hingegen scheint der Volksname den Pontus, insbesondere das Gebiet der späteren Leukosyrer an der Nordküste Kleinasiens, als Ursitz der Lyker zu erweisen.[89] Daß die Hellenen das υ in Λύκιος als nach ευ hinüberneigend hörten, geht daraus hervor, daß sie dem Volk einen Heros Lykos gaben, dessen Name, wie der neben einem anderen Lykos stehende Name Nykteus bezeugt, eine Gedankenverbindung mit λυκ-, λευκ- Licht erweckte.[90] Auch Sophokles verband den Apollon Lykeios mit Lykien durch ein Wortspiel auf Grund der Gedankenverbindung mit Licht. Das gleichgeschriebene Wort λύκος = Wolf muß anders geklungen haben,

---

[85] RL I, 139 ff. [86] KlLy 4, 32. [87] KlLy 4; GA II, 1 545 f. [88] Anders GA II, 1. 14 Anm. 2. [89] EnBr XVII, 152. [90] RM I, 443; II, 2175 ff.; 2183 ff.; FrLy 93 ff.; ViGg 45.

und erst in spätester Zeit, in der kaum noch Gefühl für Lautverschiedenheit vorhanden sein mochte, ward Apollon Lykeios als Wolfsgott verstanden, obwohl der Gott und der Wolf schon in alter Mythologie zusammengehörten. Λύκιοι bedeutete also für die Hellenen nicht „Wolfsleute", und wohl für die Lykier selbst auch nicht. Jedenfalls ist letzteres völlig unbeweisbar. Ein sonderbarer Zufall will, daß die Kanisier den Volksnamen der Luvier ideogrammisch „Wolfsleute" schrieben[91], aber eine Brücke von Luviern zu Lykiern (Leukiern) wird dadurch nicht geschaffen. Binnenländischer Zusammenhang des leukosyrischen und des lykischen Volkstums[92] ist unwahrscheinlich. Die Art ihres späteren Siedelns, aber auch das Auftreten unter den Seevölkern, läßt vermuten, daß die Lukku in spätminoischer Zeit, also um den Beginn des 14. Jahrhunderts, von der pontischen Küste Kleinasiens wikingerhaft ihre Fahrten bis in die Ägäis und das Mittelmeer ausdehnten, um sich schließlich als ein Fremdkörper im Volkstum an den südwest-kleinasiatischen Küsten festzusetzen.

Unerfreulich lückenhaft sind auch trotz des Umfangs der darauf ruhenden wissenschaftlichen Arbeiten die Überlieferungen über Herkunft und Stammeszugehörigkeit der Turscha, eines nur zur Zeit Meneptahs als Bundesgenossen der Libyer genannten Volkes. Zwar blieben sie in Ägypten unvergessen, denn am hohen Tor von Medinet Habu ward unter den gefangenen Feinden auch ein „Turscha des Meeres" abgebildet[93], und aus der Zeit der 19. Dynastie ist vereinzelt ein Mannesname Anturscha überliefert.[94] Aber Bilder ihres Aussehens sind trotzdem nicht bekannt; die als solche genannten sind unzuverlässig.[95]

So bleiben für anthropologische Auskunft allein die etrurischen Grabgemälde, auf denen wenigstens in einem Fall ein unverkennbar kaukasischer Kopf dargestellt ist.[96] Aber da die Turscha nur den namengebenden Bestandteil dieses rassisch stark gemischten Volkstums bildeten, so ist es selbstverständlich, daß der landeseinheimische Typus weitaus überwog. „Niemand behauptet, daß die etruskischen Einwanderer die voransässige Bevölkerung mehr verdrängten, als es die Normannen in England taten"[97]: mit dieser sehr einfachen Bemerkung, scheint es, kann man den Widerspruch erledigen, der gegen die Einordnung der Turscha-Etrusker unter die kaukasischen Völker erhoben wird.[98]

---

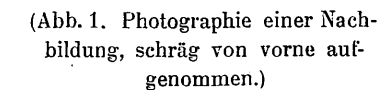
[91] UnLl 2; RL I, 135. [92] WiVa 23. [93] BF No. 198. [94] FiKm 191. [95] MüR II, 162. [96] WeEm T. 53, 55. [97] FeEr 15. [98] SchA (2) 120 u. a. Gegenteilig RL III, 132 ff.



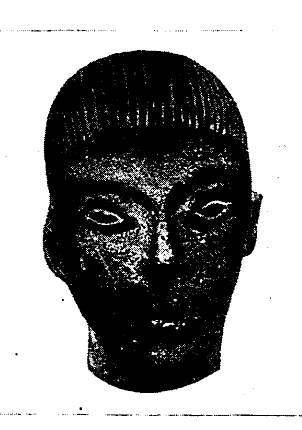
1. Mykenische Goldmaske.
Schachtgrab 5.



2. Mykenische Goldmaske.
Schachtgrab 4. BK Abb. 254.



(Abb. 1. Photographie einer Nachbildung, schräg von vorne aufgenommen.)





3. Urägäer. Amorgos. BK Abb. 22, 23.
Seitenansicht in berichtigter Kopfstellung.

Um so zahlreicher sind kulturelle Bindungen zwischen Tuskern und Kleinasien nachweisbar, so in Kleidung und Haartracht[99], wie in den Begräbnisriten, denn der altetruskische Brauch der Gesichtsurnen und der an die Aschenurnen angehängten Metallblechmasken[100], der fortlebte in ihren Porträtsarkophagen und später in den wächsernen Ahnenbildern der Römer, dokumentiert die gleiche Geistesart, wie sie in den Goldmasken der Schachtgräber und des Pontus zum Ausdruck kam, ein Streben nach Erhaltung des Angesichts, das sich in Italien mit der dort aufgenommenen Feuerbestattung zu verbinden hatte, und, weil in dieser Weltgegend sonst nicht vorhanden, als ein Beleg für völkische Zusammengehörigkeit gelten darf.[101]

Doch liegt ein breiter Zeitraum zwischen ihrem ersten Auftreten in der ägyptischen Geschichte und ihrer Ansiedlung auf italienischem Boden. Auch sprechen kulturgeschichtliche Beobachtungen dafür, daß sie inzwischen unter ägäischem, vorhellenischem Einfluß gestanden hatten.[102] Die „pelasgischen" Siedlungen an der Propontis, die den Tyrrhenern zugehörten, werden als Haltepunkte ihrer Westwanderung anzusehen sein, Überreste einstmals viel weiter ausgedehnter Kolonialsiedlungen, denn es scheint, als ob ein Grab in Isopata, der zweiten spätminoischen Epoche angehörig, ihre damalige Anwesenheit auf Kreta belegte.[103] Herodot (I, 94) erzählte eine Sage, nach welcher die Tyrsener von Lydien aus nach Italien gewandert seien; sie scheint eine Bestätigung zu erfahren durch die Tatsache, daß der Stammort des Mermnadengeschlechts Tyrsa oder Tyra hieß.[104] Aber sollte dieser eine Ort allein den Namen „Burg" getragen haben? „Burgbewohner", Tyrsener, Turscha konnten die sämtlichen Herrn der mykenischen Sitze von ihren Untertanen genannt werden, doch war das kaum der eigentliche Volksname, oder, wenn er es war, so bedeutete er vermutlich trotz des Gleichklangs mit tyrsa—tyrra etwas anderes. Auch paßt die vorgeschlagene Auslegung sehr schlecht auf ein durch Seeraub berühmtes Wikingervolk. Beruhte die lydische Sage auf einer Geschichtserinnerung, so folgt daraus keineswegs, daß Lydien mehr war, als eine der Stationen des zu Meer von fern gekommenen Stammes, dessen Ausgangspunkt dann wiederum nur im Pontus gesucht werden kann.

Leicht schlingt sich von hier eine Verbindung zu den Peleset, den Philistern[105], denn das einzige aus deren

[99] FeEr 11. [100] WeEm 7. [101] Vgl. GA II, 1, 519. [102] FeEr 19. [103] KaRw 258. [104] MaJk 64. [105] BF No. 437—446; 451—459; 485, 504 (bärtig).

Sprache bekannte Wort lautet „seranim", das etwa „Archon" bedeutet und mit griechisch τύραννος und etrusk. turan = Venus zusammenhängt.[106] Eine weitere sprachliche Verbindung nach der Ägäis wird geschaffen durch den philistäischen Königsnamen Achis (Anchous, Ikausu), der einem keftischen Ekoschô (Akašou) in einer ägyptischen Schultafel aus dem Ende der 18. Dynastie gleicht.[107] Und da auf dieser auch der Keftiuname „Rusa" vorkommt, der von „Rusas", dem Namen mehrerer chaldischer Könige, kaum zu unterscheiden ist, so scheint sich hier eine linguistische Bestätigung der ethnographischen Schlüsse auf kaukasisch-pontische Herkunft der spätminoisch-mykenischen Beherrscher der Ägäis anzudeuten.

Eine etwas sicherere Stütze dieser Behauptung liefert, wie bereits erwähnt (§ 16), die Federkrone des philistäischen Helms. Abgesehen von dem auf manchen Bildern vorhandenen Panzer aus horizontalen, vorn in der Mitte nach oben aufgespitzten Gurtstreifen besteht ihre Kleidung in dem allen „kaukasischen" Völkern eigentümlichen Schurz mit breiter Webekante.[108] Ihrer Körpergestalt nach erscheinen sie stets schlank und hochgewachsen, weitaus vorwiegend bartlos und jugendlich. Das Gesicht ist lang und schmal; der Schädel kurz; der Nasenrücken liegt ganz in der Stirnlinie, verwirklicht also hierin das Schönheitsideal der klassisch-griechischen Kunst und nähert die Philister den Gefangenen Sethos I. (Taf. II), sowie den mykenischen Herrschern der Schachtgräberzeit (Taf. VIII, Abb. 1, 2). Es ist unverständlich, wie mit diesen Tatsachen die Behauptung verträglich sein soll, die Philister seien Angehörige der nordeuropäischen Rasse, vielleicht mit einem Einschlag mediterranen Bluts gewesen[109]; sie können nur in den Komplex der brachykephalen kaukasischen Völker eingereiht werden.

Minoisch-mykenische Zeugnisse, die auf die Philister zu deuten wären, liegen nicht vor, denn weder die Silbervase aus dem vierten Schachtgrab[110] noch der Diskus von Phaistos[111] können als Zeugnisse angeführt werden. Erstere ist viel zu klein und zu sehr zerbeult, als daß sich unterscheiden ließe, ob die auf den Köpfen aufstarrende Masse Haare oder Federn darstellen solle, letzterer enthält zwar einen Manneskopf mit Federkrone, doch hat diese nicht die Form der philistäischen auf den ägyptischen Ur-

[106] RL IV (2), 527. [107] RL X, 126 ff.; McPh 10. [108] BK Abb. 344; RL V, T. 8; X, T. 36a. [109] RL X, 133. [110] BK Abb. 238; AM 54, No. 481 (Schr. 30). Vgl. HlAa 245. [111] RL X, 124 ff.

kunden. Ebenso wohnt den Annahmen über die letzten Wohnsitze der Peleset vor ihrer Auswanderung nach Syrien-Palästina keine starke Überzeugungskraft inne. Wenn die eigene, von den Juden weitergegebene Geschichtserinnerung sie aus Kefti-Kreta herleitete, so ist zu beachten, daß dieser Ortsname schon in Ägypten, noch mehr also im späteren Judentum, eine allgemeine Bezeichnung für die Ägäis geworden war[112], daher als Ortsangabe etwa so bestimmt, wie für uns heute das Wort „Indien". Wegen der Flotte wird man sie sich als Küstenbewohner vorzustellen haben; andererseits scheinen die großen Wagen in ihrem Wanderzug nicht für eine gebirgige Heimat, wie etwa Karien[113], zu sprechen, am wenigsten freilich für eine Insel wie Kreta.

Demgegenüber steht, daß der Gott Mana von Gaza dem Zeus Kretagenes gleichgesetzt wurde, daß diese Stadt auch Minoa hieß, und daß auf ihren Münzen das Wort MEINΩ steht.[114] Der kretische Zeus war jedoch nur eine Sonderform eines allgemeinen ägäischen, nicht eigentlich „minoischen" Gottes (§ 78), der sich in Kreta, das viel Altertümliches bewahrte und deshalb den Antiquaren des Altertums besonders wichtig erschien, länger als sonst im Kultus erhielt. Aus diesem Grund dürfte Stephanus von Byzanz, dem diese Angabe entstammt (s. v. Gaza), oder sein Gewährsmann, also erst eine späte Zeit, obige Gleichsetzung vollzogen haben, nicht auf Grund irgendwelcher geschichtlichen Überlieferung, sondern wegen der Ähnlichkeit der Sagen und Riten, die ihrerseits nur auf ägäische Herkunft, nicht auf Kreta insbesondere, zu deuten sind. „Minos" läßt sich sprachlich nicht trennen von dem Volksnamen der Minyer[115], und dieser Umstand warnt davor, wegen der heutigen wissenschaftlichen Terminologie den Namen Minos allzusehr mit Kreta zu verheften. Es ist sehr wohl möglich, daß er erst durch die Träger der spätminoischen Seeherrschaft in die Ägäis gelangte, also der Sprache der mykenischen Eroberer angehörte. Nicht nur sind Worte auf -ως überhaupt besonders kennzeichnend für die spätere karische, den kaukasischen verwandte Sprache[116], sondern ein mit Minos eng verbundenes Wort, das aus der kretischen Vorzeit in das Griechentum hinüberklang, das Wort „Labyrinthos" ist höchstwahrscheinlich gar nicht „minoisch". Daß es „Gebäude der Labrys" bedeute, ist bloße Vermutung. Die Verbindung mit 'Labrys' zu suchen, liegt nahe, ebenso aber die mit dem Namen des

---

[112] HlKe 164f., 175. [113] McPh 25ff. [114] MoPh 15.
[115] EnBr VII, 423. [116] EvPm I, 5f.

Zeus Labraundas oder Lambraundas, der, wie alle anderen Beinamen des karischen Zeus, aus einem Orts- und Phylennamen gebildet sein wird[117] und ursprünglich kaum etwas mit einer „Beil" bedeutenden Wurzel zu tun gehabt hat. „Labrys" (Plutarch, quaest. graec. 45) ist aus Karien und Lydien, aber nicht aus Kreta überliefert und hat vielleicht den Sinn von „Gegenstand aus dem Orte Labr-." Labyrinthos erscheint dann — vielleicht zu Unrecht, da die Endung -nthos auf die Sprache der ältesten und tiefst geordneten Schicht des ägäischen Volkstums weist (§ 25) — als ein aus der gleichen Wurzel abgeleitetes Wort unbekannten Sinns und kaukasischer oder ägäischer Herkunft. Vielleicht schuf die Zerstörung der Paläste von Knossos und Phaistos eine dichte Barre, die allen weiteren Rückblick der Geschichtserinnerung verhinderte und für Jahrtausende den Glanz der Vorzeit in völlige Vergessenheit warf. Daß aber der Name „Kreta" in der Vorstellung fremder Völker die ganze Ägäis bedeutete und daher bezüglich der Philister nicht eng auf die Insel selbst beschränkt werden darf, das läßt sich verstehen aus heutigem Sprachgebrauch, der auch Schotten und Iren landläufig als Engländer bezeichnet.

Von geringer Bedeutung für das gegenwärtige Vorhaben sind die unter den Seevölkern genannten Zakkara[118], Schekelesch und Weschesch. Letztere beide sind nur dem Namen nach bekannt, aber die Meinungen über die Möglichkeit, sie anderen Völkernamen anzuschließen, gehen soweit auseinander, daß die Unzuverlässigkeit derartiger Schlüsse schlagend vor Augen tritt. Dagegen finden sich unter den Teilnehmern an der philistäischen Völkerwanderung die Danauna und bei den Verbündeten der Libyer, Lykier und Tusker, zur Zeit Meneptahs die Akaivascha genannt, über deren Gleichsetzbarkeit mit Danaern und Achaiern kaum ein Zweifel besteht. Beide Namen haben sich über die Stürme am Schluß der mykenischen Zeit hinübergerettet, aber keinem geschichtlichen Griechenstamm waren sie ein ererbtes Eigentum. Erst später legten sich die Bewohner der peloponnesischen Nordküste den sagenberühmten Namen bei.[119] Wenn der Name des in den Akten von Boghazköi genannten Attarissijas, König der Ahhijava bei den Hellenen fortlebte als Atreus, König von Mykene[120], so ist das ohne geschichtlichen Quellenwert, denn die Sage verfährt in solchen Dingen stets sehr frei und könnte diesen Namen wie den des Antaravas (Andreus)

[117] RuLa 272f. [118] BF No. 499. [119] WmJw 69.
[120] Vgl. FcGb; WbFg 23 f.; FdGi; GzMa 53ff., 154.

und Tavaglavas (Eteokles) ebenso nachträglich nach Mykene und Orchomenos lokalisiert haben, wie das die deutsche Sage tat, als sie den pontischen Gotenkönig Ermanarich zu einem Kaiser von Rom machte und in Italien residieren ließ. Die geschichtlichen Urkunden sprechen eher dafür, daß diese Könige zwar in der Ägäis, aber an den kleinasiatischen Küsten saßen, also in Landschaften, die späterhin nicht mehr Achaia hießen. Zudem: welche dieser lautgesetzlich schwer vereinbaren Namensvarianten waren — vorausgesetzt, daß die Angleichungen haltbar sind, — denn die ursprünglichen und echten? Waren es die griechisch-indogermanisch zu deutenden, weshalb wurde dann von den Hettitern die Endsilbe ευς hier mit -issijas, dort mit -avas umschrieben und bei Eteokles das verständniswichtige, also betonte E im Anlaut fortgelassen, das doch keilschriftlich leicht wiederzugeben war? Dagegen schwindet aller Anstoß, wenn man annimmt, daß diese Namen, die in der hettitischen Sprache durchaus nicht fremdartig klingen, ursprünglich nicht indogermanisch, sondern wie alles Mykenische eben kaukasisch waren und bei den Griechen volksetymologisch verwandelt wurden, um sie mundgerecht und sinnvoll zu machen. Daraus würden sich dann auch Achaier, Aiolier, Lesbos usw. als vorindogermanische Namen ergeben.

Schließlich bedeutet der Name Achaier „das Volk Achills", so wie die Chalder „das Volk" oder „die Kinder des Chaldis" waren; Achilles aber ward im Pontus göttlich verehrt in Formen und Gedankenverbindungen, die nicht auf homerische Überlieferung zurückgeführt werden können, und so gewinnt die Tatsache, daß, in freilich sehr viel späterer Zeit, Achaier aus dem Pontus genannt werden (Strabo XI, 492), doch ein über bloße Namens- und Wortähnlichkeit hinausgehendes Gewicht. Die Danauna[121] ihrerseits standen den Peleset in Erscheinung und Tracht so nahe, daß sie ethnographisch als verwandt gelten müssen. Ihr tschakoähnlicher Helm ohne Federschmuck beweist Identität der Kopfform, und so wird auch dieser Name gleich dem der Akaivascha zu denjenigen gehören, die im Gefolge der Heroensagen von den Mykeniern zu ihren Besiegern, den indogermanischen Hellenen, übergingen. Daher wurden beide so eigentümlich wurzellos, daß die homerische Dichtung ihnen eine ganz neue Bedeutung geben konnte, und es auch tun mußte, wenn die Erzählung nicht der geforderten Bestimmtheit entbehren sollte.

---

[121] LD III, 211.

Keines der Seevölker gleicht in der Tracht irgendeinem der durch Ausgrabungen bekannt gewordenen Mykenier. Es ist sogar ein nicht unbeträchtlicher Gegensatz zwischen den Rassenmerkmalen der Könige aus der Schachtgräberzeit und denen ihrer letzten Nachfolger festzustellen. Gemeinsam ist jedoch allen, daß sich irgendwelche Beziehungen zu pontischem Menschentum oder pontischen Kulturerscheinungen — hie deutlicher, dort zweifelhafter — auftun. Und diese Indizien würden sich anscheinend leicht noch vermehren lassen: die unvorbereitet einsetzende „minysche" Keramik, ferner die Anlagen zur Trockenlegung des Kopaissees, diese besonders kennzeichnend für die hohe technische Veranlagung so gar mancher zu den Kaukasiern gehöriger Völker (§ 84, 85), dürften als weitere Argumente zur Hand liegen. In jeder Art aber bewähren sich die Mykenier als Einwanderer, die von der See kamen: ihre Siedlungen liegen dort, wo die aus dem Pontus kommenden Meeresströme auf die Küsten treffen[122]; ihre Burgen griffen zwar auf die Westküste der Balkanhalbinsel über, manche Reste hierhergehöriger Keramik und Gräber sind auch weiter inlands gefunden, aber die Burgen fehlen ganz im Tale des Pamisos, reichen in Lakonien nicht über Sparta nordwärts, fehlen in Elis, Arkadien und Achaia, drängen sich dagegen in der Argolis und um den Busen von Jolkos.[123] Die Burgherrn von Mykene auf ihrem vom Meere her unsichtbaren Horst hatten freien Überblick bis an die Küsten und weithin über das Meer: es läßt sich kaum ein unmißverständlicheres Zeugnis über Lebensinhalt und Geistesart eines Volkes erdenken, als es durch diese eine Tatsache geliefert wird. Dabei bewirkte die Nähe Kretas, daß die Einwanderer sich äußerlich überlegene Lebensformen aneigneten, ähnlich wie später die germanische Geistigkeit auf römischem, italienischem oder gallischem Boden sich weit über die gleichzeitige Höhe des deutschen Stammlandes emporrankte. Aber Leitstern, Quelle der Macht und des Reichtums blieb ihnen, wie so manchen ihrer pontischen Verwandten mit freilich weit geringerem Erfolg, Seeherrschaft und Seeraub.

**§ 24.** Die minoischen Kreter waren nach den ägyptischen Gemälden aus der Zeit Tutmosis III.[124], die als zuverlässig gelten können und nach den einheimischen Darstellungen[125], soweit sie auf Ähnlichkeit Anspruch erheben

---

[122] LPa 312. [123] FiKm 2 ff., T. I. [124] BF No. 742 (Senmut), No. 598—601 (Mencheperreseneb), No. 779 (Ipuemre); BK Abb. 333 bis 338; RL VII, T. 130. [125] BK besonders Abb. 108a, b; KM. Schr. 53; BtPa 279, Abb. 1; MyPe 375, Abb. 34.

dürfen, ein Volk mediterraner Rasse. Beweisend in dieser Beziehung ist auch ihr weibliches Schönheitsideal, auf dessen Übereinstimmung mit dem französischen schon seit langem hingewiesen ist.[126] Gesichtsbildungen, wie sie die berühmte Elfenbeinstatuette[127] aus der Wende von mittelminoischer zu spätminoischer Zeit bietet, würden in westeuropäischer Gotik nicht überraschen. Der Hinterschädel ist bei dem letztgenannten Bildnis allerdings etwas entstellt unter dem Einfluß der Form des Blocks, aus welchem das Werkchen geschnitzt wurde, oder durch die Neigung, im gesamten Verlauf der Rückenlinie die aufrechte Straffheit zu betonen.

Verstärkt wird die modern-europäische Wirkung der minoischen Frauenbildnisse unzweifelhaft durch die Kleidung, die aus einem Rock mit horizontaler Garnierung bestand, und aus einem vorn offenen Jäckchen, das die Funktion eines Büstenhalters zu übernehmen hatte und mit dem Rock am Gürtel zusammenhing. Trotz mancher modischen Abwandlungen wurde diese Grundform merkwürdig zäh festgehalten und später von den Mykenierinnen übernommen. Die kleinasiatische Frauentracht hatte eine geschlossene Jacke und einen senkrecht gefalteten Rock; auch hierin also dokumentiert sich das minoische Kreta als unabhängig von Vorderasien, während in Hal Safleni (Malta) ein mit plissierten Falten benähter Rock als Weibertracht erscheint[128], eine deutliche Vorstufe der kretischen, welche nur noch eine Bekleidung des Oberkörpers hinzugefügt hat als ein Schmuckstück, das zur Anbringung von kostbarer Stickerei, Webekanten und dgl. Gelegenheit bot. Vermutlich würden die Minoerinnen sehr erstaunt sein, wenn sie erführen, daß die Gegenwart dazu neigt, die unbekleidete Brust als raffinierte Dekolletierung zu empfinden. Sie selbst dürften ihre gesamte Koketterie auf die Erfindung neuer Ausschmückungsmöglichkeiten ihrer Gewänder gerichtet und damit um das Wohlgefallen ihrer Männer geworben haben.

Die minoische Männertracht bestand in einem arschlederartigen Schurz und einer Phallustasche, die zuweilen durch sonderbare Ausweitungen die Form eines breiten Beutels erhielt.[129] In dieser Bekleidung erscheint stets das niedere Volk, Athleten, Bauern und Soldaten, auch noch in spätminoischer Zeit. Erst auf den lebensgroßen Fresken des Palaststils in Knossos zeigt sich daneben eine andere,

---

[126] PaSa 29 ff. [127] BK Abb. 117—119. [128] SchA (1) 170, T. 23; RL VII, T. 223c. [129] KM 8, Schr. 8, No. 3904.

glatt um die Hüften gelegte, in ein langes Netzwerk auslaufende Form des Schurzes[130], eine ähnliche auf den meisten Keftibildern der Ägypter. Nur im Senmutgrab, dem ältesten, das in Betracht kommt, sowie bei zweien der Bilder im Rechmiregrab[131] findet sich — beträchtlich mißverstanden — die Phallustasche und der Schurz in kretischer Gebrauchsform wiedergegeben. Wahrscheinlich erteilten für gewöhnlich die ägyptischen Maler den Kretern aus Gleichgültigkeit einfach die Schurzform, die ihnen von den Vorderasiaten her geläufig war. In Kreta könnte der Schurz in spätminoischer Zeit als Hoftracht durch die kaukasischen Herrn eingeführt worden sein; jedoch bieten sich Möglichkeiten zu erklärenden Vermutungen in großer Zahl, ohne daß eine davon die Tatsache aufhöbe, daß in diesem Punkt die ägyptischen Dokumente irreführen.

Weder die kretischen noch die ägyptischen Bildnisse bestätigen den oben gezogenen Schluß, daß gegen Ende der mittelminoischen Zeit ein Rassenwandel eingetreten sei. Die „Damen in blau" (§ 22) mit ihrer Annäherung an den Typus der Schachtgräberkönige scheinen die einzige Ausnahme zu bilden. Dieser Mangel bedeutet jedoch keinen entscheidenden Einwand gegen obige, auf ganz anderen Grundlagen beruhende Auffassung, denn die kretischen Künstler hielten auch in dem anthropologisch bestimmt andersartigen Mykene und Tiryns am hergebrachten Schema der Menschendarstellung und am überkommenen Schönheitsideal fest. Die nach Ägypten gelangten Gesandten oder Kaufleute der Keftiu werden nicht der neuen, vermutlich wenig zahlreichen Herrenschicht angehört haben, sondern entstammten wohl alteinheimischen Familien, die vielleicht Sprachkenntnisse oder Beziehungen besaßen und sich im Typus, abgesehen von einer gewissen verfeinerten Hochzüchtung, wenig von dem derberen der heimkehrenden Schnitter, der Faustkämpfer, Tänzerinnen und Toreadorinnen unterschieden.

Die ethnographischen Zusammenhänge zwischen Kreta und dem Westen des Mittelmeeres sind besonders von italienischen Forschern betont werden[132], denen ja auch die größere Sachkunde dafür ein Vorrecht gibt. Sonst haben mehr die nach Ägypten führenden Linien, die bis in prädynastische Zeiten zurückgehen, die Aufmerksamkeit angezogen, meist in dem Sinne, daß in einigen Fällen auf bloßen Handelsverkehr, im wesentlichen aber auf Kolo-

---

[130] BK 58, 59. [131] FiKm 185 ff., Abb. 182. [132] PeSc 128; MoPh 149, 156, 163, 188, 202 u. a.

nisation von Ägypten her geschlossen wurde.[133] Vielleicht würde diese letztere Annahme mit Vorteil ersetzt durch die Vermutung, daß die ägyptisch-minoische Gemeinschaft in der Hauptsache nur mittelbar war, in Volkstum und Kultur hergestellt durch ein ihnen beiden gemeinsames „drittes“ Element.

Die hochgedrehte Locke und die Phallustasche der Kreter, Libyer und vordynastischen Ägypter sind ethnographisch höchst bedeutsame Argumente für urzeitlichen Zusammenhang[134]; namentlich letztere ist eine sehr wenig verbreitete Tracht. Eine über Handelsverkehr hinausgehende Volksverbindung belegen ferner die Knopfsiegel aus den alten Gräbern von Haghia Triada, die ägyptischen Funden aus der Zeit des mittleren Reiches sehr nahe verwandt sind, und deren Bilder auf afrikanische Beziehungen verweisen.[135] In Ägypten traten sie nur damals und als etwas Volksfremdes auf, während sie allgemeiner Gebrauchsgegenstand bei den Mediterraniern waren, wie auch aus Ligurien belegt ist.[136] Also werden sie überhaupt einem afrikanisch-mediterranen, sowohl nach Ägypten als nach Kreta und den Inseln des westlichen Meeres verbreiteten Volkstum angehört haben. Die „Hanebu“, Sumpfbewohner des Nildeltas, waren Libyer; diese wohnten auch in der Cyrenaika und standen dort unter starkem Einfluß ägyptischer Kultur. Außerdem ist die Überfahrt von Afrika nach Kreta über Derna am leichtesten, weil begünstigt durch Meeresströme und vorherrschende Winde.[137] Diese Erwägungen führen zur Annahme einer Art von Vetterschaft der beiden im östlichen Mittelmeer auftretenden kulturell schöpferischen Völker.[138]

Allerdings kommen dabei als libysche Einwanderer in Kreta nicht die blonden blauäugigen Tuimah, sondern nur die braunen, schwarzhaarigen Tehenu in Betracht[139], die auch im Niltal die eine der zum Ägyptertum eingeschmolzenen Urrassen stellten. Auf dem ältesten Dokument über das Aussehen der Libyer, einer Tafel aus dem Totentempel des Sahure, also dem Beginn der frühminoischen Zeit entsprechend, tragen die Weiber wie die Männer eine Phallustasche, keinen Rock. Das wird im Anschluß an die Toreadorinnen der minoischen Fresken ge-

---

[133] EvPm I, 64, 75 (vgl. dazu MoPh 206; HP No. 982), 78, 80, 84, 87 ff., 122 f.; MoPh 151, 186; EvBc 98. [134] MlAl 39. [135] EvSm I, 134, Abb. 5a, 75; FiKm 156 ff.; KaAf 520 ff.; ErR 618, Anm. 6. [136] EvSm I. Anders MaSi. [137] EvRd 526 ff.; EvPm I, 285. [138] HlNa 469; NyLa 24 f. [139] MlAl 38, 41, 44 und Tafeln.

deutet werden müssen, denn diese legten als Sporttracht den Schurz der Männer und die Phallustasche an: jene Tehenuweiber waren auf einem Kriegszug begriffen, als sie gefangen wurden, und hatten vielleicht aus diesem Grund sich männlich gekleidet. Die Männertracht der Tehenu und ihrer Verwandten späterer Zeit, der Meschwesch (Maxyer), blieb jahrhundertelang unverändert, ward sogar von den Tuima aufgenommen und von den kanarischen Guanchen bis in das Zeitalter der Entdeckungen bewahrt.[140] Bei der Weibertracht dürfte es nicht wesentlich anders gewesen sein; Herodots Bemerkungen über die Tracht der Libyerinnen (IV, 191) sind unvereinbar mit der Annahme, daß bei ihnen gerade das männlichste aller Kleidungsstücke üblich gewesen sei. Die Vermutung liegt nahe, daß wie bei der Tuimahlibyerin und der Gunanchefrau, so auch bei den Weibern der Tehenu ein Fellrock üblich war von einer so weder in Malta noch in Kreta vorkommenden Art, aber doch vielleicht dem Ornat minoischer Priesterinnen verwandt (§ 64).

Libyen ist ein Land ohne eigene Geschichtsüberlieferung und prähistorisch sehr wenig durchforscht; da aus diesem Grunde seine Beziehungen zum benachbarten Ägypten sich schon unerfreulich schemenhaft und bruchstücksweise darstellen, so ist es selbstverständlich ganz unmöglich, daß ein auf frühe Urzeit zurückgehender Zusammenhang mit dem ältesten Kreta in klarer Bestimmtheit erscheine. „Libyer“ und „Westmediterranier“ sind höchst verworrene Begriffe, über die jedoch zurzeit nicht hinauszukommen ist. Daß aber der Ursprung der minoischen Kultur nach Westen hin zu suchen sei, werden religionsgeschichtliche Feststellungen erhärten (§ 61 ff.).

**§ 25.** Die braune Mittelmeerrasse war auch vor der Einwanderung der vermutlich nordischen Tuimah dolichokephal, aber sie hat nicht die älteste Bevölkerung Kretas gestellt. Wie die Untersuchung der Schädel zeigte (§ 22), war außer ihr noch eine brachykephale Rasse vorhanden, mit der eine beschränkte Kreuzung stattfand, ohne daß dadurch die Vorherrschaft der Dolichokephalie gebrochen wurde. Auf der andern Seite ist es unwahrscheinlich, daß die ersten Besiedler der im Paläolithikum noch unbewohnten Insel von der afrikanischen Küste kamen, denn sie wird erst in einiger Entfernung von dieser sichtbar, kann also erst bei etwas gesteigerter Seekunde und im Gefolge einer gewissen Lebhaftigkeit der mittelmeerischen Schiffahrt ent-

[140] MhJt 36.

deckt worden sein. Bewohner der ägäischen Inselwelt mochten ihnen leicht zuvorkommen.

So gehört denn auch bei aller Selbständigkeit die neolithische Keramik Kretas ganz in den ägäischen Kreis. Zwischen ihr und der der frühminoischen Zeit bestehen „allerlei Beziehungen, aber keine unmittelbare Entwicklung ist erweislich“ [141], vielmehr schlug der Fortgang eigene Bahnen ein sowohl im Formalen als im Dekorativen. Der eigentliche Aufschwung zu einer der ganzen Umgegend vorauseilenden Kulturblüte begann im zweiten Jahrtausend.[142] Wenn nun auch bei Völkern hoher Entwicklungsstufe die Lebens- und Betätigungsformen wandelbar werden und sich äußerem Bedürfnis zu liebe oder bloß aus Mode umgestalten können, so sind im Gegensatz dazu primitive Völker überall in ihrem Denken starr gebunden und beharren unentwegt am Überlieferten. Unwahrscheinlich ist, daß die Berührung mit ägyptischen Händlern den einheimischen Kräften der frühminoischen Kreter den ersten Entwicklungsreiz gegeben habe [143], denn erfahrungsgemäß sind Kaufleute und Seefahrer nicht die geeigneten Personen, um ein tieferstehendes Volk geistig-kulturell, also über das Technisch-zivilisatorische hinaus, zu fördern und schlummernde Anlagen höherer Art aufzuwecken. Noch unwahrscheinlicher ist, daß eine angebliche, aber äußerst sagenhafte Eroberung Sargons (§ 27) die Rolle des geistigen Befruchters gespielt habe [144]; die minoische Kultur gleicht nicht im mindesten der akkadischen oder der assyrischen, und es ist schwer zu entscheiden, was unglaubwürdiger ist: die Tatsächlichkeit jenes Raubzugs oder die Möglichkeit der ihr zugeschriebenen Wirkung. Es bleibt durchaus nichts anderes übrig, als die Annahme, daß unbeschadet aller aus Ägypten gekommenen Anregungen, die doch von den Minoern in produktiver Geistesart aufgenommen und selbständig weiterverarbeitet wurden [145], ein über See gewandertes Fremdvolk die Küsten besiedelte und in Mischung mit den Einheimischen ein zur Kulturschöpfung besonders befähigtes, aber fast ganz auf den Küstensaum beschränktes Volkstum schuf.

Die erste Ansiedlung der mediterranen Dolichokephalen wäre demnach etwa in den Beginn der frühminoischen Zeit zu setzen. Gegen Ende dieser Epoche traten zykladische Beziehungen wieder stärker hervor [146]; das wird zu erklären sein durch einen Machtverfall der — allmählich aufgesogenen — Herrenschicht und dadurch ermöglichten

---

[141] RL VII, 68. [142] HöUk 374. [143] HöUk 376. [144] BK 10 f. [145] RoFm 7. [146] EvPm I, 103, 112, 113.

Wiederaufstieg der Urbevölkerung, ohne daß darum die Berührung mit den Mittelmeervölkern aufhörte. Abermalige Kolonisation und Erneuerung der mediterranen Vormacht hätte schließlich den Anstoß zur mittelminoischen Entfaltung gegeben.

Anthropologische und ethnographische Urkunden zu näherer Bestimmung dieses „urägäischen", in Kreta die breiteren Massen bildenden Volkstums sind selten und unzulänglich. Aus der Verschiedenheit der seit ältester minoischer Zeit nebeneinander bestehenden Grabtypen glaubte man auf unausgeglichene Rassenmischung schließen zu dürfen.[147] Die vorgefundenen Schädel werden der Herrenschicht angehört haben und bekunden das gleiche, aber die Massengräber des niederen Volkes, die beim mittelminoischen Tholos von Haghia Triada gefunden sind, enthielten anscheinend keine Schädel.[148] Andererseits eignen die Bildwerke der älteren Zykladenkultur[149] sich so wenig zu physiognomischen Studien, wie etwa die heutige Negerplastik. Auf höherer Stufe technischer Vollendung, die auf einige Porträtähnlichkeit zu hoffen erlaubt, steht allein ein Marmorköpfchen aus Amorgos (Taf. VIII, Abb. 3), das weder dem minoischen noch einem der statuarisch oder durch Bildnisse bekannt gewordenen Rassentypen Kleinasiens angehört, vielmehr durch Schmalgesichtigkeit, Kurzköpfigkeit und ganz besonders durch seine Nasenform mit der „dinarischen" Rasse der heutigen Anthropologie übereinstimmt. In dieselbe Richtung verweisen vielleicht die zykladischen, stets nackten Figuren von Männern und Weibern, die den Schluß nahe legen, daß die Urägäer überhaupt unbekleidet gingen oder den Körper bemalten. Im bosnischen und serbischen Neolithikum sind nackte Figuren, zumeist weibliche, zahlreich gefunden[150], andere sind mit Rock bekleidet, am Oberkörper aber tätowiert oder bemalt. Die völlige Nacktheit der urägäischen Bildwerke mag rituelle Bedeutung haben (§ 67), dagegen kann sein, daß die gewöhnliche Tracht dieser Weiber dargestellt ist in einem Zeichen auf dem Diskus von Phaistos, einer Megäre, bekleidet mit Rock und bauschig darüber liegendem Schurz[151], also einigermaßen in der nordbalkanischen Art, aber ganz abweichend von der kleinasiatischen oder der mediterranen.

Ebenso dürfte der vermutete urägäische Grundstock bei den Kretern sich dokumentieren in den spätminoischen

---

[147] DsCp 28 ff. [148] PaSa 691 ff. [149] BK, Abb. 11—21. [150] HöUk 284 ff. [151] EvSm I, 275, Abb. 125, No. 6.

oder bereits geometrischen Hausurnen von Phaistos[152] und Knossos[153], deren letztere, im Quellheiligtum am Hafen der Burg gefunden, zweifellos ein Haus darstellt, denn es befindet sich darin ein kleines Götterbild von der aus der späteren Palastkapelle bekannten, geistig dem Urägäertum zugehörigen Art (§ 66). Es ist kaum möglich, diese Rundbauten von einer aus Amorgos bekannten Hausurne[154] zu trennen, denn der einzige Unterschied der letzteren besteht in der spielenden und unrealistischen Ornamentierung, die, wie auch die beigegebenen Füßchen, aus dem Dosencharakter des Werkchens zu erklären ist.

Beobachtungen über nichtindogermanische Wortstämme und Ortsnamen haben schon seit langem dargetan, daß vor den Griechen ein „ägäisches“, bis tief nach Kleinasien hinein verbreitetes Volkstum im Lande war.[155] Es geht aber nicht mehr an, diese „Vorgriechen“ als ethnographische und sprachliche Einheit hinzustellen. Die Urägäer bildeten mit ihrem Volkstum und ihrer Sprache die Grundlage. Andere der alten Ortsnamen Kretas werden den mediterranen Minoern und ihrer vielleicht dem Libyschen oder dem Berberischen verwandten Sprache angehören, und diese können durch spätminoische Kolonisation an die ägäischen Küsten vertragen sein. Unter den Mykeniern sind zwei anthropologische Typen erkennbar, deren jedem eine besondere Sprache angehört haben wird. Wenn in der Gegenwart die kaukasischen Sprachen eine wohlumgrenzte Gruppe bilden, so wird das zum Teil die Folge einer in den letzten Jahrtausenden geschehenen Vereinheitlichung sein, eine Parallelerscheinung zu der auffälligen Ähnlichkeit alles folkloristischen bei ihnen. Das einstmals sehr viel weiter ausgedehnte Wohngebiet ist im Lauf der Geschichte stark verengt; zahlreiche Wanderungen haben stattgefunden und unvermeidlich damit verbundene Durchmischungen. Im zweiten vorchristlichen Jahrtausend waren die Unterschiede vermutlich viel größer als jetzt; einen Beleg dafür bietet vielleicht das Protohattische der Boghazköiakten, das zwar im ganzen den Sprachen des kaukasischen Typus fremdartig gegenübersteht, aber doch durch vereinzelte Besonderheiten mit ihnen verbunden ist[156], als ob in den Gesamtkomplex auch dieses Element eingeschmolzen wäre, sich darin jedoch bis jetzt nur durch ein paar abgerissene Trümmer kenntlich machen könnte.

---

[152] RL V, T. 73a—c. [153] KM Schr. 28, No. 7920. [154] BK Abb. 32. [155] Zuletzt RL IV (2), 519 ff. [156] FoA 25; FoJ 229; BlPh; RL VI, 262; anders GzRh.

Selbstverständlich ist es vorerst ganz unmöglich, die überlieferten Völkernamen und die bekannt gewordenen kleinasiatischen Sprachen zu obigen ethnographischen Gruppen anders als durch lockere Vermutungen aufeinander zu beziehen. Vielleicht waren die von Homer erwähnten Eteokreter, Kydonen und Pelasger in Kreta Überreste der Minoer, Urägäer und Mykenier, während in Kleinasien die Kaukasier vom Typus der Seevölker die Träger der Harri- und Mitannisprachen, die Urkleinasiaten nebst den älteren Mykeniern die der protohattischen Sprache gewesen sein könnten, wobei dann das Balaische für die Urägäer übrig zu bleiben schiene. Kein Grund besteht, die Protohattier für die Ureinwohner des inneren Kleinasiens zu halten. Saßen sie wirklich in die gebirgigen Teile des Landes gedrängt[157], so hätten sie dieses Schicksal mit den Langobarden und Goten geteilt, den letzten Einwanderern in die Ebenen des nördlichen Italien, deren Spuren aber jetzt gerade in den abgelegeneren Tälern der Alpen gesucht werden. Auf den kappadokischen Tafeln sind die Eigennamen der einheimischen Bevölkerung von protohattischem Klang[158]; die assyrisch-babylonische Kolonie, die hier bestand, rief, wenn die Sargonsage in diesem Punkt geschichtlich brauchbar ist, den König von Akkad zu Hilfe und wurde später durch ihren Bedränger, den König von Bursahanda, gezwungen, sich einer Koalition gegen Naramsin anzuschließen.[159] Sie bezeichnete sich selbst als wehrlose Kaufmannssiedlung, hätte aber doch als solche in so kriegerischer Umgebung nicht gegründet werden und nicht zu Blüte gelangen können. Also muß man vermuten, daß die erste Niederlassung in einer weniger aktiven Umgebung geschah, d. h. daß damals die in ihrer ganzen Geschichte sich stets passiv verhaltenden Urägäer die landeseinsässige Bevölkerung bildeten, und daß erst die Ankunft der Protohattier die Verhältnisse zum Nachteil der fremden Händler umgestaltete. Die Einwanderung der Protohattier würde demnach um die Mitte des dritten Jahrtausends geschehen sein. Jedoch soll mit diesen Vermutungen keine auch noch so vorsichtige Behauptung ausgesprochen werden, sondern nur auf Denkmöglichkeiten und auf fernere Forschungsziele hingedeutet sein.

Der Weg zur Einsicht geht über Untersuchung der gemeinsamen Orts- und Volksnamen. Schon jetzt läßt sich erkennen, daß einige von ihnen eine Verbindung zwischen Ägäis und Kaukasus schaffen, ohne im westlichen Inneren

---

157 FoA 23. 158 LaH 32. 159 WeSa 98.

Kleinasiens vorzukommen, wie z. B. der Name Kaukasus selbst, der als Ortsname auf Chios, als Flußname in Achaia und als Volksname bei den Kaukonen in Bithynien und in Elis wiederkehrt. Dahin gehören ferner die Gargarer des Ostens, zusammenklingend mit einer Gruppe von Ortsnamen in der Troas[160], schließlich auch, wie früher erwähnt, die Achaioi mit ihrem Heros Achilles. Der Gleichklang von Uckermark und Ukraine, Markomannen und Marokkanern mahnt allerdings zur Vorsicht[161], um so mehr, als die griechischen Autoren als Vermittler altkaukasischer Geographie sich kaum freigemacht haben werden von allerlei Verballhornungen und Volksetymologien, die bei Übertragungen von Ortsnamen in andere Sprachen unvermeidlich sind. Anders jedoch, wenn Namensgleichheiten sich häufen, und wenn daneben noch andere Berührungen auftreten, die nicht als zufällig gelten können. Dahin gehört die Prometheussage, die tief in die hellenische Mythologie verwebt ist, im Kaukasus spielt und Urbesitz der kaukasischen Völker ist. Sie ward ihnen nicht von den Hellenen zugetragen, denn als Sage von Azhi Dahakas Anschmiedung am Demawend findet sie sich auch in der persischen Heldensage, die wohl niemand für einen Ableger der griechischen oder in diesem Teil für urindogermanisch wird halten mögen.

Die ägäischen und kleinasiatischen Ortsnamen auf -assos, -essos, -nthos und ihre Varianten, die in den Akten von Boghazköi vorkommen, wie Zapuaranda, Zabarassa, Saressa, Gurtalissa und Urussa, wurden zuerst als protohattischer[162], später als luvischer[163] Sprachform zugehörig beurteilt. Wenn letzteres zutrifft, so ist zu beachten, daß religionsgeschichtliche Spuren einer tiefen Durchsetzung der Luvier mit Urägäern vorliegen (§ 78), daß also möglicherweise die Verbreitung dieser Ortsnamen eine ungefähre Abgrenzung des einstmals urägäischen Bereiches gestattet mit den äußersten Grenzen am syrischen Ufer der Bucht von Issus[164] und im Hinterland von Trapezunt.[165]

Einstweilen bleibt also, soweit archäologisch und philologisch greifbare Überlieferungen in Betracht kommen, das Dasein der kleinasiatischen Urägäer im Nebelhaften befangen. Glücklicherweise haben sie deutliche Spuren ihres Wesens hinterlassen in der Religionsgeschichte, so daß sie in ihrer Geistesart schärfer umrissen erkennbar sind als in ihrer Körperlichkeit. Die kaukasischen Völker lehnten die urägäischen Vorstellungen und die darin wirkende Denk-

---

160 PW VII, 750. 161 Vgl, HAh; ErWg. 162 FoB 1040. 163 FoA 23. 164 KrE 308 ff. 165 LPa 392.

weise verständnislos ab; dieser Umstand erlaubt eine annähernde Grenzbestimmung der Urägäer, danach der Ureinwohner Kleinasiens und verbreitet bis gegen Syrien und das pontische Kappadokien (§ 79), also etwa über denselben Raum wie die obenerwähnten vorgriechischen Ortsnamen.

## V. Übersicht und Ausblick.

**§ 26.** Nach den vorstehenden Erörterungen gab es in Vorderasien und seinen Nachbarländern fünf Stämme von Ureinwohnern, über deren Herkunft völliges Dunkel lagert; die Ursyrer oder Äthioper, deren Verbreitung sich vom Pontus über Syrien und Elam, den Südrand Irans bis nach Indien verfolgen läßt, die Urägäer, den Dinariern der Balkanhalbinsel verwandt und über Kleinasien nach Osten bis an den Bereich der Ursyrer hin ausgedehnt, drittens die Semiten, die von den Steppenlandschaften Arabiens und den nördlich daran anstoßenden ausgingen, ferner die Kaukasier im Nordosten, die zuerst in der Gegend des heutigen Azerbeidjan und in Zagros sichtbar werden, wahrscheinlich aber das ganze westliche und nordwestliche Iran besetzt hielten, und schließlich im nördlichen Afrika die dunkelhäutigen Libyer, die Hanebu der ältesten ägyptischen Urkunden.

Die ersten Einwanderer, deren Heimat und Verwandtschaft aber noch unerkennbar ist, jedenfalls bisher nicht mit allgemein überzeugender Sicherheit erkannt wurde, waren die Vorsumerer und die Sumerer. Das Volkstum der letzteren ertrank im dauernden Zustrom der Semiten, deren Ursitze nur eine begrenzte Einwohnerschaft bergen konnten, und zwar vermutlich eine im Lauf der Vorgeschichte und Geschichte abnehmende, da mit den allmählich abklingenden Nachwirkungen der diluvialen Pluvialzeit eine Verschlechterung des Klimas eingetreten sein wird. Da über die Volkstumsverschiebungen und Rassenmischungen im Mittelpunkt Vorderasiens und die Entstehung der Völker semitischer Sprache eine reiche Literatur zur Hand liegt, ist es nicht nötig, an dieser Stelle ausführlicher davon zu reden.

Während hier die Semiten sich durchweg mit Ursyrern und im Nordosten, in Assyrien, mit Kaukasiern mischten, trafen sie im Niltal zu prähistorischer Zeit mit Libyern zusammen, eine Rassenkreuzung, aus welcher in scharf begrenzter Eigenart das ägyptische Volkstum hervorging.

Die übrigen Völkerwanderungen, von denen hier zu berichten ist, empfingen den Anstoß ersichtlich von auswärts, meistens durch das Eindringen „nördlicher Völker“,

d. h. von Europäern. Das gilt, wenn auch nur vermutungsweise, zuerst von der Kolonisation Kretas durch Mediterranier. Überraschend genau stimmt nämlich das Auftreten dolichokephaler Schädel in Kreta zu frühminoischer Zeit (nach 3000 v. Chr.) überein mit dem Zeitpunkt der Einwanderung der blonden Libyer. Deren so nachhaltiger Vorstoß muß sehr kopfreich gewesen sein und starke Volksverschiebungen in Nordafrika zur Folge gehabt haben. Da nun die Tuimah gegen Ende der sechsten Dynastie bereits in der Nachbarschaft des ersten Kataraktes auftraten, so wird man ihr erstes Eindringen in Afrika wesentlich früher anzusetzen haben, so daß eine Flucht Tehenuverwandter über See nach Kreta etwa gerade in die Zeit des frühminoischen Beginns fallen würde. Um 2000 v. Chr. machen sich wiederum Bewegungen der Tuimah gegen das nördliche Ägypten bemerkbar[1]: es ist das ungefähr die Beginnzeit der mittelminoischen Epoche, die ihren Anstoß erhalten haben wird durch neue Einwanderung libyschen Volkstums.

So wie aus einer Kreuzung von mediterranen Libyern und Semiten das mit höchster Kraft zur Kulturschöpfung begabte Volk der Ägypter hervorging, so entstand später das ähnlich veranlagte kretische auf urägäischer Grundlage durch mediterran-libyschen Einschlag. Die Urmediterranier waren in der urzeitlichen Kulturgeschichte des Abendlandes überaus wichtig, sind aber jetzt nur noch archäologisch erreichbar; ihre Gestalt verschwindet im Nebel der Vorgeschichte. Die paläolithischen Felsbilder am Südabhang des Atlas[2] dürfen ihnen wohl kaum zugerechnet werden, und so sind vielleicht die verkümmerten und verzerrten Überlieferungen der nordafrikanischen Völker das einzige, was von ihrer höchst fruchtbaren Urzeit die Jahrtausende lebend überdauert hat.

Kulturgeschichtlich ohne stärkere Nachwirkung und auch für die Zeitgeschichte nicht von entscheidendem Belang war der zweite überlieferte Vorstoß der „Indogermanen“, der die ethnographischen Grundlagen des kanisischen Reichs schuf. Dieses ist bedeutsam hauptsächlich wegen seiner hinterlassenen Archive, die über einige Jahrhunderte der sonst dunklen Vorzeit dieser Gegenden helles Licht verbreiten, aber die entstandene Mischung der Rassen zeugte keine irgendwie hervorragende kulturelle Produktivität. Eine Begabung für Registrieren und Tatsachensammeln, demgemäß auch Freude an solcher Tätigkeit bekundet sich in den Beständen des Archivs, so zum Beispiel in den Auf-

---

[1] MIAI 44 ff. [2] RL IX, T. 169 ff.

zeichnungen über Kultgebräuche der einzelnen Landesteile und Untertanenvölker, aber noch nichts ist bekanntgegeben, was auf eigene Leistungen dieses indogermanischen Volkes hinwiese, weder in Technik des Wasserbaues oder der Metallgewinnung, noch in der Regierung und Verwaltung des Landes, noch auch in rein geistigen Dingen, bildender Kunst, Dichtung oder Religion. Das Verhalten Suppiluliumas, als die Pharaonenwitwe, vermutlich Anches-en-Amun, die jugendliche Gattin Tut-ench-Amuns [3], einen Sohn des Hettiterkönigs zum zweiten Gatten begehrte, kennzeichnet trefflich die Geistesbeschaffenheit seines ganzen Volks: ohne Empfindung für die königliche und hochherzige Gesinnung, aus welcher der Antrag entsprungen war, bezeugte er ein kleinliches Mißtrauen und entfaltete eine kniffliche Pfiffigkeit, die man nur Bauernschlauheit im üblen Sinne nennen kann. Leider ist „großzügig“ ein abgegriffenes Modewort geworden; es wäre sonst das rechte, um auszudrücken, was in der jungen Königin lebte, und was dem Hettiter, dem König und seinem ganzen Volk, fehlte.

Diese Legierung eines indogermanischen Elements mit kaukasischem und urägäischen Blut ergab einen ziemlich stumpfen Klang. Es mag sein, daß die Urägäer sich hier als hemmend bewährten; die einzige Leistung, welche dieses Volkstum aus sich selbst zum Kulturbesitz des Mittelmeers und später des Abendlandes beigetragen hat, entstammte seiner Passivität, denn es bewahrte den primitiven Religionsgedanken des sterbenden und auferstehenden Gottes unverändert, so daß er zur Hand lag, als die Kultur des mediterranen Altertums ihren Kreislauf abgeschlossen hatte und durch Aufnahme dieses urzeitlichen Restes eine neue Religion schaffen, also einen zweiten Entwicklungsgang eröffnen konnte.

Kaum erhellbares Dunkel liegt über den Ursachen, welche die kaukasischen Völker zur Überflutung des inneren Kleinasiens trieben. Kam der Anstoß von außen, etwa aus Südrußland oder dem transkaspischen Gebiet, aus Asien, dessen Einfluß sich bronzezeitlich bis in die Kaukasusländer hinein bekundet, aus dem Reich des Unbekannten also, dessen Vorgeschichte sich aus den abgerissenen Einzelheiten, die bisher bekannt geworden sind, noch nicht einmal zu grob skizzenhaftem Bild formen läßt, oder war es einfach die Zunahme der Kopfzahl, die zur Auswanderung aus den nur beschränkt aufnahmefähigen Ursitzen zwang? Das alles bleibt unklar, wie so vieles andere in der alten Geschichte

[3] Anders GA II, 1. 337, 400.

Kleinasiens, z. B. das Schwanken der Vormacht zwischen den verschiedenen Bevölkerungsschichten und Rassen, die zeitlichen Beziehungen zwischen den Bauresten, den Felsbildern und den Reichen, von denen vielleicht manche nur ephemere Erscheinungen waren, aber durch ihre Monumente zu gespenstischer Dauer gelangten.

**§ 27.** Troja II, durch eine mächtige Schuttschicht, also wohl auch durch einen beträchtlichen Zeitraum von der ersten Stadt getrennt[4], hing in der Keramik mit dem ägäisch-zyprischen[5], also urägäischen Gebiet zusammen, besaß aber auch fremde, nach dem Pontus weisende Züge, insbesondere eine ganz unvorbereitet auftretende, aber bereits hochentwickelte Bronzetechnik. Die Herrenschicht, welche die Burgbauten errichtete, war also von ihrer Heimat her mit der Bronze vertraut. Über die Richtung des Zinnhandels und über den Ort der Bronzeerfindung gehen die Meinungen noch weit auseinander. Zuweilen wird ein agnostischer Verzweiflungsstandpunkt eingenommen, als sei die Frage keiner Beantwortung zugänglich.[6] Da die Zahl der Zinnerzlagerstätten aber nicht übergroß ist, so schien den meisten das Problem lösbar, und wenn man von den vereinzelten Stimmen absieht, die das Sächsische Erzgebirge[7], den Persischen Golf und die nähere Umgebung von Elam[8] in Betracht ziehen wollen, so schwankt die Entscheidung zwischen Cornwall[9] und den Lagerstätten in Armenien und Iran.[10] Die erstere, schon einigermaßen aufgegebene Ansicht hat neuerdings wieder Kraft erhalten durch die Bezugnahme auf eine Stelle der Sage von Sargon (um 2800 oder um 2600 v. Chr.), wonach dieser König die Länder „jenseits des oberen Meeres", Anaku (Zinnland) und Kaptara, erobert habe.[11] Ist letzteres, wie allgemein angenommen wird, Kreta (bibl. Kaphtor)[12], so muß das Zinnland in Spanien oder Ligurien gesucht werden, je nachdem, ob man jenseits des Mittelmeers Handel zur See oder über Land annimmt. Nun sind die Erzählungen von Sargons mittelmeerischen Eroberungen auch schon sonst als spätere Sage verdächtigt worden[13], und sie enthalten in diesem Fall recht augenfällige Unstimmigkeiten. Woher nahm er die nötigen Schiffe, da doch die syrischen Küsten noch keine eigenen Handelsflotten besaßen, abseits vom Verkehr lagen und nur von Ägypten her angefahren wurden, des Bauholzes wegen?[14]

---

[4] SchAu 56. [5] HöUk 360; RL XIII, 442. [6] GA I (2), § 539. [7] MüR I, 7; BhG 10; PfMe 18; WaBe 272f. [8] SchA (2) 173; HE 16. [9] SchA (2) 173. [10] RL II, 184; XIV, 182, T. 47; MeB I, 348. [11] SuOm 127; BK 10. [12] MeB II, 377. [13] MeB I, 25. [14] KöSch 19.

Hätte er übertrieben und Länder als erobert verkündet, von denen er bloß den Namen vernommen, warum fehlt dann das so viel nähere, seines Kupfers wegen wertvolle Zypern? Man könnte erwägen, daß zwar bei Gudea unter dem „oberen Meer" sicher das Mittelmeer zu verstehen ist[15], daß aber die Assyrer den Urmia- und den Vansee das „obere Meer des Sonnenaufgangs" bzw. „des Untergangs" nannten[16], und daß demgemäß auch in der Sargonsage das Land am oberen Meer des Nordens, d. h. Armenien, das vermutlich das Heimatland der Bronzetechnik war, als Zinnland Anaku bezeichnet sei. Aber auch dann bleiben Verständnisschwierigkeiten bestehen, und so ist es wahrscheinlicher, daß der auf Kaptara und das Zinnland bezügliche Satz einfach einen Einschub bildet, der ohne Rücksicht auf einstige Geschichtsverhältnisse späteren Zuständen entspricht.

Noch ältere Bronze als in Troja scheint in Babylon gefunden zu sein, und zwar zu allererst Legierungen von Kupfer mit Blei und Antimon.[17] Es ist auch zu verstehen, daß diese Metalle, deren wichtigste Erze metallischen Glanz und Farbe haben, eher zur Verhüttung herausforderten als der Zinnstein, der höchstens durch seine Schwere der Metallhaltigkeit verdächtig werden kann. Aus diesem Grunde ist es auch sehr unwahrscheinlich, daß die Zinngewinnung in Babylonien erfunden wurde; babylonische Händler werden sich kaum mit einem Rohstoff unbekannter Verwendung abgeschleppt haben, sondern erwarben sicherlich zuerst das von den Landeseinwohnern hergestellte Metall. Wahrscheinlich aber waren diese dann auch die Erfinder der Legierung. Die Blei- und Antimonbronze dürfte dann gleichfalls wohl aus Babylonien zuerst überliefert, aber in einem an Erzlagerstätten reichen Lande alten Bergbaus und Hüttenbetriebs zuerst hergestellt sein.

In Ägypten trat die Bronze erst sehr viel später auf. Zwar liegen Angaben vor über vereinzelte Funde von Zinnbronze bereits aus der dritten und der sechsten Dynastie.[18] Sogar von der bekannten Statue des Königs Pepi dieser Dynastie wird ein Zinngehalt von 6,56% angegeben[19], doch ist die Zeitbestimmung dieser Gegenstände, bzw. die Zugehörigkeit des analysierten Brockens zu der Statue, durchaus nicht über Zweifel erhaben.[20] Sicher beglaubigte Bronze stammt erst aus der zwölften Dynastie, aus dem Zeitalter

---

[15] TdVb V, 21—36. [16] LhAr 1, 217. [17] BeBr 142 f.; HhBr 157 ff. [18] PfMe 17 f. [19] RL I, 184. Vgl. dagegen SbEc 7; MlMk 20. [20] PfMe 14, 18; SbEc 7.

von Troja II; daß sie von der Ägäis aus als ein seltener Gegenstand hohen Wertes an den Nil verhandelt worden sei, ist schon anderweitig behauptet worden.[21]

Damit lenkt sich die Aufmerksamkeit auf die kleinasiatischen und besonders auf die armenischen Zinnerzlagerstätten.[22] Sie kommen allerdings gegenwärtig als zu unergiebig nicht in Betracht, waren aber gewiß einst, wie alle ihresgleichen, von Seifen begleitet, also leicht zugänglich, freilich auch leicht erschöpft. Noch der Chalderkönig Argistis I. entnahm in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts dem Reich des Diaus als Beute und als Tribut eine viele Tausende von Minen betragende Menge von Bronze.[23] Es muß dort also ein Mittelpunkt der Zinngewinnung — übrigens auch des Bergbaues auf Gold und Silber — gelegen haben, denn es ist nicht glaublich, daß mitten im Bergland diese Industrie auf Grund eingeführten Erzes entstanden und zur Blüte gelangt sei.

Dem neuen Welthandelserzeugnis bot sich dann als Ausfuhrweg auch die aus Iran und Armenien an die südöstliche Küste des Pontus führende Völkerstraße dar, die zu allen Zeiten der Geschichte immer wieder Bedeutung gewann, und über welche noch Hekataios Kundschaft erhielt von Persien und dem dahinterliegenden Indien. Troja II ist als der Umschlagplatz anzusehen, der zu so hoher Blüte gedieh, daß der König den „Schatz des Priamus" ansammeln konnte. Bei unbekannter Gelegenheit, vielleicht bei einem bloßen Raubüberfall der Nachbarn, ging die Burg in Flammen auf, der Handel aber dauerte jedenfalls in alter Lebhaftigkeit fort, und seine Richtung ergibt sich aus den Bronzefiguren östlichen Ursprungs.[24] Zwar könnten diese auch auf innerkleinasiatischem Weg oder entlang der Südküste nach Griechenland gewandert sein, aber das Bestehen des pontischen Handelswegs wird bezeugt durch ein an die Ostsee verschlagenes Stück gleicher Kunstübung.[25]

Die Handelsverhältnisse, wie sie sich in der hellenischen Zeit gestaltet hatten, in denen die Ägäis ihre Industrieerzeugnisse gegen pontische Rohstoffe austauschte, erlauben keine Rückschlüsse auf die mykenische Zeit. Im Gegenteil: die mykenischen Herrensitze, zuerst Troja II, entsprachen den hellenischen Kolonien im Pontus und sie waren, wirtschaftlich betrachtet, Handelsniederlassungen und Faktoreien des kaukasischen Exports.

---

[21] PfMe 18. [22] LaRm 17 ff. [23] SyJv 625, No. 45, 19 ff. [24] PCh VI, Abb. 353, 354. [25] EbSr 79, Abb. 31; RL IX, 272, T. 218 a.

Vermutlich entstand nun alsbald ein starker Zinnhunger, der dazu trieb, nach anderen Vorkommnissen des nunmehr nach seiner Verwendbarkeit bekannten Rohstoffes zu suchen. Zuerst war die Nachfrage, dann kam der Handel, denn gewiß haben die Leute von Cornwall nicht den Zinnstein durch weitschichtigen Handel von Volk zu Volk in das Mittelmeer geliefert, ehe jemand wußte, worin der Wert dieser Sache bestand. Aber auch dann ließ der entstandene Handel die Westeuropäer anfangs in steinzeitlicher Kultur; sie lieferten vermutlich Roherz, das erst sehr weit vom Herkunftsort verhüttet wurde. Der Tauschhandel mit Kupfererz im Gebiet der Tsumeb (Südwestafrika) zwischen Buschmännern und Owambo bietet dazu eine primitivere und ungeräumigere, aber treffende Gegenwartsparallele.[26] Die dichtgedrängten Cromlechs und verwandte Anlagen in der Bretagne lassen auf Reichtum der Magnaten und dichte Besiedlung des an sich nicht besonders begünstigten Landes schließen; beides war nur möglich, wenn dort der festländische Umschlagplatz einer hochwertigen Ware, eben des Zinnsteins, lag, so daß die Kargheit der Natur durch die Betriebsamkeit der Bewohner wettgemacht wurde. Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends trat Zypern als das Kupfer und Bronze ausführende Land auf, sogar für das kanisische Reich: das Zinn wanderte zum Kupfer, das wertvollere Gut zum Massenprodukt, und die ärmeren, vermutlich rasch erschöpften und schwerer zugänglichen Lagerstätten im armenischen Gebirgsland sanken zu mehr örtlicher Bedeutung herab.

**§ 28.** Die jähe Überflutung der Ägäis durch kaukasische Stämme zu Beginn der mykenischen Zeit, vorbereitet durch die Niederlassung der Minyer, war dennoch keine bloß kaufmännische Angelegenheit und auch nicht des Handels wegen unternommen. Es fand eine völkerwanderungsartige Umsiedlung statt, die an und für sich durch Übervölkerung der Heimat hervorgerufen und dann ein örtlich beschränktes Ereignis gewesen sein könnte. Freilich deutet das gleichzeitige Auftreten eines weiteren im Mittelmeer bisher und später ganz fremdartigen Rassentypus darauf, daß damals eine allgemeine und von fern her bewirkte Unruhe in die pontischen Völker gekommen war: Im Zeitalter Amenophis III., in welchem die Paläste von Knossos, Phaistos und Haghia Triada zuerst zerstört wurden und die ersten Seeräuberzüge der Lykier geschahen, traten die Schirden auf, die nach den Amarnatafeln anfangs in Syrien vereinzelt

---

[26] SnEo 234.

und als Söldner, aber nicht im Dienste Pharaos, vorkamen, später einen höchst wichtigen Bestandteil des ägyptischen Heeres stellten, sich aber auch an den Zügen der Libyer und Lykier gegen das Nildelta beteiligten zur Zeit Ramses II. und Meneptahs, wie auch an dem der Philister durch Syrien gegen Ramses III.

Da der Völkername in den Amarnatafeln Schi-ir-da-nu oder Sche-ir-da-nu[27] lautet, ist die herkömmliche Vokalisation des ägyptisch überlieferten Srdn (Schardana) als irrtümlich erkannt, und damit fällt jeder Anlaß fort, Anknüpfungen an Sardes oder Sardinien zu suchen. Hätte ein so kriegslustiges Volkstum damals in Kleinasien gesessen, wie sollte man da verstehen, daß es in die Kriegsgeschichte des Reiches von Hattusas nicht eingriff und dort nicht einmal genannt ward? Die für die Herkunft aus Sardinien angeführten weiteren Belege sind immer auf kritische Bedenklichkeiten gestoßen.[28] Runde Schilde, wie sie die Schirden und die altsardinischen Kriegerstatuetten zeigen, hat es zu allen Zeiten viele gegeben, und wer etwa geneigt sein sollte, aus der Helmform Schlüsse zu ziehen, der beliebe nur, prähistorische japanische Helme dolmenbauender Eroberer nordmongolischen Typs anzusehen: sie gleichen fast völlig manchen aus dem frühmittelalterlichen Europa.[29] Sind so starke Ähnlichkeiten möglich durch bloße Konvergenz, so verliert die Tatsache alle Bedeutung, daß auf dem Helm der Schirden und der Sarden Hörner standen, und zwar bei ersteren kurze, bei letzteren unverhältnismäßig lange.[30] Dieser Unterschied wird dadurch verstärkt, daß der Kugelknopf auf dem Schirdenhelm ein sonst selten vorkommendes, also ethnographisch sicherer kennzeichnendes Merkmal ist, dem Sardenhelm aber gänzlich fehlt. Auch alles sonst Angeführte sind Scheinbeziehungen, die durch Konvergenz erklärt werden müssen[31], denn die über Schädelbau und Physiognomie möglichen Beobachtungen beweisen, daß es sich um ganz verschiedene Völker handelt. Die Schädel der bronzezeitlichen Nekropole von Anghelu Ruju gehören zum weitaus größten Teil dem dolichokephalen mediterranen Typus an[32], die der Schirden aber waren nach den ägyptischen Bildern[33] kurz und wohl breit, wenn man auf letzteres aus der anscheinend kreisförmigen Grund-

---

[27] KAt No. 81, 123. [28] PCh IV, 14 ff.; RL VI, 115. [29] BaUj 306 ff. [30] PzRs 323, Abb. 2; PiBf 200, T. 11. [31] Vgl. RhDp Abb. 19; RhDp Abb. 8, 9 und PzRs 322, Abb. 1. [32] EnBr XXIV, 211. [33] BF No. 84, 88, 429, 484; nicht: BF No. 429, 448, 499, 504; BK Abb. 345.

fläche des Schirdenhelms schließen darf. Die Form der kurzen, aufgestülpten Nase mit hohlem Rücken gemahnt sehr stark an die der „ostbaltischen“ Rasse und ihren gewöhnlich „finnisch“ genannten Typus.[34] Gegen die hieraus abzuleitende Vermutung, daß die Schirden über das Schwarze Meer aus dem nördlichen Rußland oder aus Nordasien eingedrungen wären, ließe sich höchstens einwenden, daß sie dann wohl über die Ägäis gekommen sein müßten, daß aber von dort keine Belege ihres Daseins oder Durchzuges vorliegen. Die Beweiskraft dieses Gegenarguments ist freilich sehr gering, da es in der mykenischen Zeit nach den Schachtgräbermasken an ethnographisch wertvollen Urkunden überhaupt völlig mangelt. Dagegen wird angegeben, daß im Kaukasus eine türkische Mundart vorkomme, „deren Abtrennung von dem sonst so gleichmäßig beständigen Türkischen in eine graue Vorzeit fallen soll“.[35] So dunkel und unverwertbar dieser Hinweis auch sein mag: er erlaubt doch nicht mehr, den Gedanken an Eingriffe altaischer Völker vor den Hunnen und im grauen Altertum so vorbehaltlos auszusperren, als es gewöhnlich geschieht.

**§ 29.** Doch ergibt sich eine andere Möglichkeit, die Völkerbewegungen des zweiten Jahrtausends als Glieder eines einzigen, weitgespannten Vorgangs zu begreifen, wenn es sich auch dabei nicht um Geschichtserkenntnis, nicht einmal um eine hypothetische handelt, sondern nur um ein geistiges Bedürfnis, begonnene Gedankenreihen bis zum Ende zu führen, der Vollständigkeit oder des Abschlusses oder neuer Fragestellung wegen. Vielleicht gaben die Schirden, anders als zweitausend Jahre später die Hunnen, nicht den Anstoß, sondern waren nur ein mitgerissenes Volkstrumm, während die Bewegung selbst ihren Ausgang von den europäischen Indogermanen genommen hätte.

Das erste Auftreten kaukasischer Eroberer fällt nach den in Knossos gefundenen Statuetten der Hyksospharaonen zwischen Jebneb und Chian, also etwa in das 17. Jahrhundert.[36] Das kretische Weltreich war zu fester Macht gediehen ein Menschenalter vor Ahmose (1580—1557), dem Begründer der 18. Dynastie und Besieger der ägyptischen Hyksos, denn die Mutter dieses Königs hieß „Herrin der Länder der hwbt“, wäre demnach eine ägäische Fürstin gewesen, welche mit heimatlichen Machtmitteln den Befreiungskampf der Ägypter unterstützte.[37] Beziehungen des Ahmose zu Kreta werden außerdem belegt durch seine

[34] GRa 126 ff. [35] HE 13. [36] RL VII, 84. [37] GA II, 50, 55 f. Vgl. BrAt 235.

Dolchklinge[38], welche den bekannten Prunkwaffen aus den Schachtgräbern verwandt ist, in untergeordneten Einzelheiten etwas ägyptisiert, aber trotzdem aus Kreta stammen könnte, jedenfalls aber einer in Technik und Motiv bis dahin weder in Ägypten noch im früh- oder mittelminoischen Handwerk vorkommenden Kunstübung angehört.[39] Der Gedanke und das Verfahren bei der Ausführung dürfte durch die Geschicklichkeit und das Künstlertum der Kreter nur vervollkommet und eigentlich kaukasischer Herkunft sein, denn beides ist ursprungsverwandt mit der Art der dort beheimateten Tulatechnik und dem in der Architektur seit alters geübten farbenfreudigen Steinintarsia.[40]

Der Hyksossturm erreichte Ägypten in der Mitte des 18. Jahrhunderts und ging, wie der mykenische, vom kaukasischen Land, d. h. vom nordöstlichen Kleinasien und dem armenischen Bergland, aus.[41] Die ethnographisch so bunt zusammengesetzte Herrenschicht Syriens zur Amarnazeit mit ihren arischen, alarodischen und kleinasiatisch-hettitischen Bestandteilen war sicherlich schon seit langem ansässig, als die Pharaonen des neuen Reiches das Land eroberten und die örtlichen Selbstherrscher zu Vasallen machten. Sie waren dagegen noch nicht ansässig während der Blütezeit des mittleren Reiches; vermutlich wanderten sie während der Hyksosunruhen ein, d. h. sie waren wohl Reste der Hyksos selbst, deren ethnographische Stellung sich vielleicht nur darum nicht klar bestimmen läßt, weil sie ein Völkergemisch waren, das überrannte und mitgerissene Stämme verschiedener Art enthielt.

Der Harrikönig Saussatar, vierter Vorgänger des Mattiwaza von Mitanni, lebte der Generationenzahl nach etwa gleichzeitig mit Tutmosis III. (1500—1447), dem Pharao, der zuerst die Harrier in seinen Urkunden erwähnte.[42] War später, wie es scheint, das Reich der arischen Mitanni etwas wie eine Sekundogenitur des harrischen, so hatte letzteres vordem eine größere, Syrien mitumfassende Größe gehabt, und es war auch kaum von Saussatar erst gegründet. Gibt man der Versuchung nach, den Vorstoß der Hyksos nach Südwesten als Auswirkung einer Eroberung kaukasischen Bereichs durch iranische Arier aufzufassen, so gliedert sich die Auswanderung der Mykenier in die Ägäis als Folge einer Verdrängung kaukasischer Völker an die Küsten und auf die See dem gleichen Gedankengang ein. Der Spielraum von höchstens zwei Jahrhunderten zwischen

---

[38] RL IV, T. 177 d, e; VI, T. 105 b. [39] Ti II, 126. [40] LhMg 72, 75, 89 f. [41] RL V, 415 f. [42] WiVj 75 f.

der ersten Ursache (erste Hälfte des 18. Jahrhunderts, Vorstoß der Arier) und der letzten Wirkung (Ende [?] des 17. Jahrhunderts, Eroberung Kretas) ist nicht größer als der zwischen dem Angriff der Hunnen auf das Gotenreich und der Eroberung Italiens durch die Langobarden.

Hyksoszug und Mykeniertum wären demnach die westlichen und südwestlichen Wellen einer durch das Eindringen der Indogermanen in das Kernland des kaukasischen Volkstums, Nordwestiran und das benachbarte Bergland, hervorgerufenen Bewegung gewesen. Die östlichen Entsprechungen, die Abdrängung von Kaukasiern nach Indien und das Nachfolgen der Arier, sind bekannt genug. Soweit die gegenwärtige Kenntnis reicht, war dadurch im östlichen Vorderasien die Grundlage geschaffen, auf welcher dann durch Mischung der auf einen Raum zusammengeführten Rassen die kulturgeschichtlich höchst nachwirkungsreichen Völker der Inder und Perser entstanden. Für Syrien blieb es bei einem bloßen Sturm, der keine Befruchtung gab; in der Ägäis entfaltete sich ebensowenig schon jetzt ein neues Leben, denn das dort entstehende Mykeniertum vermochte nur die Zivilisation, die Technik der Kreter aufzunehmen und äußerlich anzuwenden, entbehrte aber der Kraft, dieses Erbe sich auch innerlich anzueignen und weiterzuführen. Erst durch Hinzutritt indogermanischer Elemente wurde der völkische Boden geschaffen, auf welchem nach ein paar Jahrhunderten der Inkubation das Hellenentum jäh aufwuchs.

**§ 30.** Die Wanderung, welche die Dipylonkeramik brachte, war nicht bloß eine „dorische“ Verschiebung zwar kulturell verschiedener, aber verwandter Stämme. Sie bestand auch nicht in langsamem Einsickern des neuen Volkstums, denn die Keramik der durch die Indogermanen vertriebenen Philister ist frei von Dipylonanklängen, die sicher erwartet werden müßten, wenn eine längere Berührung und nachbarschaftliche Siedlung der neuen und der früheren Eroberer stattgehabt hätte. Sind die Namen der mit Muwatallis von Hatti gegen Ägypten verbündeten Drdnj und Mś als Dardaner und Myser zu lesen und waren erstere Illyrer, letztere den Phrygern verwandt[43], so wären die ersten Vorboten der hellenischen Wanderung auf kleinasiatischem Boden bemerkbar geworden, von der Ägäis vielleicht ferngehalten durch die noch unangreifbare Macht der Mykenier. Doch ist Mś, freilich unter einschneidenden etymologischen Operationen, auch als Mäonier gelesen[44], also einem ein-

[43] FcHd 32 ff. [44] GzKl 23.

heimischen kleinasiatischen Volk zugestellt worden; die Dardaner, bei Homer die Troer, Stammesgenossen der sonstigen Mykenier, wurden auf die Dandarioi des Kaukasus, die Nachbarn der dortigen Achaier, bezogen[45], und zu diesen Deutungen würde das Fehlen indogermanischer Typen auf den ägyptischen Bildern der Schlacht von Kades stimmen, denn es ist anzunehmen, daß das Herrentum der in die Ägäis einwandernden Indogermanen, der Ahnen der Hellenen, den mitteleuropäischen Typus nicht weniger getreu als die arischen Mitanni bewahrt hatte.

Der Übergang der thrakischen Phryger nach Kleinasien und der Sturz der mykenischen Herrschaft auf dem griechischen Festland waren Ereignisse eines und desselben Zusammenhangs. Die See wird den kontinentalen Einwanderern zu Anfang Halt geboten haben, der verdrängten Herrscherschicht aber war sie vertraut und stand sie offen. Auf diesem Wege wichen nach dem Westen aus die Etrusker und vielleicht ein später in die Basken eingegangenes Volk, auf dessen Dasein sich freilich nur aus sprachlichen Verbindungen zwischen dem spanischen und dem kaukasischen Iberien schließen läßt.[46] Nach dem Osten, auf Bahnen, die schon zuvor durch Handel und volkreiche Kolonisation geöffnet waren, zogen die Seevölker, von denen die Peleset, die Philister, die bekanntesten geworden sind.

Aus Etruskern, Uritalern und zuletzt Indogermanen vorwiegend keltischer Zugehörigkeit erwuchs das Volkstum der Römer, aus der Mischung der nach Syrien verpflanzten Mykenier mit Ursyrern, Semiten und dem bunten Gemisch anderen dort ansässig gewordenen Volkstums erwuchsen die Phönizier, die von einem bisher in jenen Landen unbekannten Tätigkeitstrieb mykenischer Erbschaft beseelt, den mittelmeerischen Handel an sich rissen und mit babylonischem Lehngut bereichert, also orientalisiert dem indogermanisch gewordenen Hellas den Stoß zurückgaben in Gestalt einer starken Beeinflussung der Religion und der Kunst.

Gegen Ende des zweiten Jahrtausends schoben unter indogermanischem Druck sich die Jonier über die Zykladen gegen Kleinasien vor[47]; sie kamen aus einem Kerngebiet des Mykeniertums, vom saronischen Golf, Euböa und Böotien. Erst durch bewußte Wahl erhielt der Volksname, wie der der Achäer, bei den Hellenen seine spätere ethnische Bedeutung; ursprünglich bezeichnete er Mykenier, also Kaukasier. Erst durch den Zug der „Pylier“ nach Kleinasien,

---

[45] RhDp 47. [46] RL VI, 8. [47] WmJw 68; PW IX, 1869; MaJk 67.

der in gewaltsamer Eroberung bestand und geometrische Keramik mitbrachte, kreuzte indogermanisches Volkstum über das ägäische Meer. Doch scheint der völkische Gegensatz zwischen alten und neuen Herrn hier bald überbrückt worden zu sein[48]; die geschichtlichen Erinnerungen der späteren Zeit wußten von einer hier vor sich gegangenen Kreuzung zwischen „Karern" und „Hellenen"[49], dürften aber unter jenen die späteren Zuwanderer verstanden haben, die Ausläufer der in paphlagonischen und phrygischen Grabbauten bekundeten letzten pontischen Bewegung gegen Westen, die zum zweitenmal den Megarongrundriß, den nunmehr mit Giebeldach ausgestatteten griechischen Tempel, und zugleich damit sicherlich manchen anderen Kulturbesitz in die Ägäis einführte.

Die noch nachfolgende, schon im Licht der Geschichte geschehene Völkerbewegung der Kimmerier wirkte nicht mehr nach Hellas hinüber; ihre Wirkungen beschränkten sich auf innerkleinasiatische Verschiebungen, wie die der Armenier in das jetzt nach ihnen genannte alarodische Bergland. Die ethnographischen Grundlagen der bis zur Gegenwart die geistige und die äußere Geschichte des europäischen Kreises beherrschenden Völker waren gelegt und gefestigt zu Beginn des ersten vorchristlichen Jahrtausends.

Zwei Bindungen, eine indogermanische und eine kaukasische, bestanden zwischen ihnen im ganzen von Vorderindien bis Italien reichenden Verbreitungsgebiet. Die Durcheinanderwirblung der Völker schuf überall ein Nebeneinander stammfremder Vorstellungen, sonderartiger Begabungen, die dort, wo die Mischung einen guten Klang gab, nach Ausgleich, Vereinheitlichung und neuem Wachstum drängten. Voraussetzung aller geistigen Produktivität der Völker ist, daß das primitive Bestreben gebrochen wird, bei ausgeglichenen, einer einheitlich gegebenen Begabung und Lebensform entstammenden Vorstellungen zu beharren. In höheren Kulturen werden Neubildungen durch geistigen Austausch, in niederen nur durch Wanderungen und Kreuzungen der Völker vorbereitet. Weitere Voraussetzungen sind, daß in dem aufgestörten Volkstum der Wille lebendig sei, zu neuer Ausgeglichenheit zu gelangen, und daß zwischen den zu neuer Nachbarschaft gedrängten Vorstellungswelten Zeugung und Geburt, nicht bloß gegenseitige Lähmung und und Störung eintrete. Es ist also grundsätzlich verfehlt, die Völker nur nach einem einzigen der in ihnen enthaltenen Rassenelemente zu betrachten, wenn man die Geschichte

[48] LhMg 68. [49] Strabo XIV, 632; WmJw 74 ff.

ihres geistigen Werdens verstehen will. Das Wesen und Wirken einer menschlichen Person wird bestimmt durch sein väterliches und sein mütterliches Erbteil; produktiv wird nur der, in dessen Geist einmal ein Chaos bestand, ein Gegeneinanderstreben überkommener, aber ausgleichbarer Willenstriebe, Begabungen und Beeinflussungen. Die Vorgänge und Bedingungen des geistigen Schaffens der Völker müssen denen der Einzelmenschen gleichen, denn Individuen sind die Schaffenden, deren Gesamtheit das schaffende Volk ausmacht. Daher war es nötig, die vielfach noch so umstrittenen und durch Beobachtungen jüngster Zeit so arg ins Schwanken geratenen Lehrmeinungen über die Entstehungsgeschichte der in abendländischer Welt führenden Kulturvölker so eingehend zu erörtern und die Gründe der Stellungsnahme vorzulegen.

## Zweites Buch.

# Arische und kaukasische Götter.

### I. Indra.

**§ 31.** Die indogermanische Bluts- und Geistesverbindung zwischen den meisten Kulturvölkern Eurasiens ist durch die Arbeit eines Jahrhunderts alleinherrschend ins Licht gerückt worden. Die kaukasische dagegen blieb bis in die jüngste Zeit so gut wie unbeachtet, da kein einziges der kaukasischen Völker in reiner Ausprägung seines Wesens unter den lebenden Kulturmächten steht und Aufmerksamkeit für seine weltgeschichtliche Bedeutung erzwingen konnte. In abseits gelegene Gegenden verdrängt, fristen die Völker dieser Gruppe ein von Verfall aller Art bedrohtes Dasein, das von der übrigen Welt leicht als das einer ethnographischen Kuriosität bewertet wird. Ihre Sprachen sind wenig bekannt und wenig zugänglich, so daß es in jeder Hinsicht erschwert ist, von der darin bekundeten Geistesart ein Bild zu gewinnen.

Der Versuch, indogermanisches und kaukasisches Erbteil in dem Wirken und Besitz der mediterranen und vorderasiatischen Völker zu trennen, hat davon auszugehen, daß die geographische Verbreitung der beiden Volksarten sich nicht durchweg deckt. Nach dem mittleren und nördlichen Europa sind Kaukasier nicht gelangt, jedenfalls nicht als eine dauernd kulturbestimmende Macht. Umgekehrt haben die Indogermanen weite von Kaukasiern kolonisierte Gebiete Vorderasiens erst in späterer Zeit betreten, nämlich die ganze Zone, welche von Elam über den Zagros bis Armenien und bis Syrien und Palästina den semitischen Bereich umklammert. In die Kaukasusländer sind Indogermanen überhaupt nur vereinzelt gedrungen, bewahrten dort zwar ihre Sprache, vermochten aber nicht, das mitgebrachte Geistesgut gegen tiefste, die Eigenart fast völlig verwischende Durchsetzung mit landeseinheimischen und benachbarten Vorstellungswelten zu schützen.

Wenn der Mythenforschung deutlicher als jetzt zu Bewußtsein kam, daß „Vergleichen“ nicht mit dem Aufsuchen von Übereinstimmungen erschöpft ist, sondern auch ein ebenso strenges Unterscheiden fordert, so wird zweifellos versucht werden, in der indogermanischen Gemeinschaft einen germanischen, einen keltischen usw. geistigen Typus nach Denkweise und Inhalt abzusondern. Gegenwärtig ist solche Gliederung noch nicht durchgeführt, und sie ist noch weniger durchführbar für die Kaukasier, die gleichfalls durch Mischung von Rassen und Volkstum verschiedener Art nachträglich zu einer Gemeinschaft in Sprache und Geistesart zusammengewachsen sind. In beiden Fällen muß man sich begnügen, aus den entgegentretenden Merkmalen einen Gesamttypus zu bilden, das bloß vorherrschende als für das Ganze gültig einzusetzen im Vertrauen auf die Erfahrungstatsache, daß sich das kaukasische Wesen und das indogermanische als wohl gekennzeichnete Typen entgegenstellen lassen. Wie diese zustande gekommen seien, das ist eine spätere Frage; bleibt diese unbeantwortet, so ist das bedeutungslos für das gegenwärtige Vorhaben, denn das tatsächlich Beobachtete fordert Gültigkeit, auch wenn ihm die Erklärung mangelt: daß der Mensch geistig ein Individuum sei, wird niemand bestreiten unter der Vorgabe, daß die Individualität unerklärlich, also nicht vorhanden sei. So bilden auch die Völker geistige Typen von Persönlichkeitswert: die Beobachtung lehrt es und — stat pro ratione.

Der ersten Entdeckerfreude schien es, als sei bei den Indogermanen die Sprachgemeinschaft verbunden mit einer weitgehenden Vorstellungsgemeinschaft, und als hätten die Auswanderer eine mythologisch und personifizierend reich ausgebildete Urreligion mitgenommen, die in mehr oder weniger frei fortgebildeter Form, oftmals unter Bewahrung der alten Götternamen, den endgültig ausgebildeten Kulturreligionen dieser Völker zugrunde läge. Vielleicht ist gegenwärtige Ernüchterung zu sehr geneigt, das indogermanische Erbgut zu unterschätzen, wenn man annimmt, es habe nur in den Begriffen *dieus = Himmel und *deivo = die Lichten bestanden. Etymologie und vergleichende Mythologie reichen zu den von ihnen erwarteten Erkenntnissen nicht aus. Wenn Dyaus, Zeus, Jupiter und auch Tyr-Ziu etymologisch zusammengehören, so beweist das noch nicht, daß die „Urindogermanen“ vor dem Verlassen Mitteleuropas bereits den Himmel in Gottesgestalt personifiziert hatten[1], sondern wenn dieser — auch bei Völkern anderen Stammes selb-

[1] SchR I, 555ff.

ständig getane — Schritt bei den Indogermanen erst nach der Abspaltung und in jedem Teilstück unabhängig vom andern geschehen wäre, so würde das sprachliche Ergebnis dasselbe geworden sein, und es wären bei der Identität der Begriffsunterlage und der Ähnlichkeit der Geistesrichtungen auch inhaltlich verwandte Begriffe entstanden. Umgekehrt könnten Namen wie Indra und Nasattya nicht auf indogermanische Wurzeln rückführbar sein, und es wäre dennoch nicht undenkbar, daß ein bereits von Indogermanen der Urzeit konzipierter Gewittergott und ein Paar von göttlichen Schützern der Reitkunst gleicher Herkunft bei der Kreuzung der arischen Völker und Sprachen mit anarischen nachträglich einen Namen fremden Ursprungs gegen den eigentlichen eingetauscht hätten. Die einzige Frage von Belang, nämlich ob ein Gott indogermanisch beeinflußten Volkstums nach seinem Geist und in der Denkweise, die sich in seiner Gestaltung bekundet, dem indogermanischen Wesen entspricht, oder ob er eine fremde Art ausdrückt, diese darf unabhängig von etymologischen Erwägungen gestellt werden und kann ohne solche eine Antwort finden. Wie die Götterwelt der „Urindogermanen" beschaffen war, und ob es sich beim Auftreten von Parallelismen um Keimesgemeinsamkeit oder um Konvergenzen handelt, kann unerörtert bleiben, um so mehr, als darüber nur unprüfbare Hypothesen aufzustellen wären. Niemand wird auch noch wagen, eine Urgeschichte indogermanischer Religion hypothetisch zu erdenken, in der Absicht, dabei mit den beobachteten und vermuteten innereuropäischen Volkstumsverschiebungen, durch welche das Indogermanentum erst entstand, Schritt zu halten. Nur so lange glaubt die Phantasie zur rekonstruierenden Ausmalung prähistorischer Vorgänge befähigt zu sein, als ihr verborgen ist, wie vielseitige Entwicklungen und wie zahlreiche Zufallsentscheidungen dabei zusammengewirkt haben müssen.

Beobachtungen verschiedener Art regen nun freilich zu der Vermutung an, daß der nordeuropäisch-germanische Bestandteil des Indogermanentums zu der Götterwelt des entstehenden Gesamtvolks oder der ausgestrahlten Erobererzüge nur wenig beigetragen habe. Durchweg scheint es, als sei bei den Germanen die Personifikation der Götter niemals ganz durchgeführt worden, so daß sich die Aufmerksamkeit doch eigentlich mehr auf die in ihnen repräsentierten Ereignisse oder die in diesen wirkende, auch einer rein sachlichen Auffassung zugängliche Macht richtete. Im gesamten germanisch getönten Denken, auch der Gegenwart, enthalten Begriffe an Realität immer nur so viel, als ihnen aus

den gegenständlichen Grundlagen zufließt, aber sie werden niemals selbst Realitäten eigener Art gleich hellenischen Göttern oder platonischen Ideen. Plastische Gestaltungskraft eignet der germanischen Phantasie nur wenig, und so führt hier der anlagegemäße Weg von dem primitiven Glauben an gestaltlose „Mächte“ (Maya, Mana)[2] unmittelbar zu der Lehre von rein sachlich wirkenden „Naturkräften“. Personifikation von Göttern bedeutete einen der Eigenart nicht entsprechenden Abweg, der zwar eingeschlagen wurde, ohne jedoch zur Vollendung zu führen oder dem geistigen Bedürfnis ganz zu entsprechen. Die Arier waren nach Ausweis der anthropologischen Belege stark germanisch durchsetzt, so daß die Annahme sich darbietet, in der Begegnung und Kreuzung mit der Vorstellungswelt der untertanen Völker hätten die Götter der Eroberer, soweit es solche überhaupt gab, den fester gefügten Gestaltungen der einheimischen weichen müssen. Dann wäre die arische Götterwelt durchweg fremdvölkischen Keimen entsprossen und nur nachträglich indogermanischer Art gemäß umgeprägt worden.

Eine Sonderstellung nehmen überall die Gewittergottheiten ein; die zugrunde liegende Naturerscheinung ist so eindrucksvoll, daß sie ohne weiteres Anlaß gibt zur Schöpfung eines zornmütigen, kämpferischen Gottes, der mit einer glänzenden Waffe auf den Gegner wirft. Die allgemeinen Grundzüge des Mythus und eine beträchtliche Realität der Persönlichkeitsvorstellung sind so deutlich in dem Naturvorgang vorgezeichnet, daß die Existenz eines Urdonar, eines Donner- und Gewittergottes, bereits für die vorindogermanischen Germanen, also auch für die Arier, vorausgesetzt werden muß. Er verschmolz vielleicht mit einem gleichbedeutenden Gott der nichtarischen Vorbewohner Irans, die vermutlich kaukasischen Stammes waren, und erhielt vielleicht von diesen den Namen übertragen, aber wenn es überhaupt arische Götter indogermanischen Keimes gab, so dürfte vor allen Indra zu ihnen gehört haben. Freilich kann man nur in den freier Gestaltung unterliegenden, also den nichtnaturhaften, nicht unmittelbar auf Donner und Blitz bezüglichen Merkmalen seines Mythus völkische Besonderheiten zu finden erwarten.

**§ 32.** In den vedischen Texten lautet Indras stehender Beiname Vritrahan, Vritratöter, und in ermüdender Eintönigkeit kehren Anspielungen auf diesen, demnach wesentlichsten Teil des Mythus wieder. Er war so bekannt, daß

---

[2] RL VIII, 3 ff.; OIV 159 ff.

nur ganz vereinzelt ein Dichter wagte, ausführlicher davon zu erzählen, und selbst dann versagte er sich die Mühe — denn von einem Versagen der Kraft kann hier nicht die Rede sein —, in geordnetem Zusammenhang fortschreitend zu erzählen. Vritra, der dämonische Drache, hielt in der Bergeshöhle die Wasser bewacht; Indra schleuderte auf ihn den Blitz, tötete ihn, spaltete den Berg und befreite die Wasser, die nun als Ströme zum Meer flossen[3]: so lautet der Kern der Sage, der dann weiterhin mit zahlreichen, wichtigen oder überflüssigen Einzelheiten ausgeschmückt wurde, besonders gern mit Hinweisen auf den ausgiebigen Trunk des heiligen Rauschtrankes Soma, den Indra zuvor getan, um Mut und Kraft zu diesem Heldenwerk zu steigern.

So wie die Veden den Vorgang schildern, handelt es sich um ein einmaliges Ereignis der Vorzeit, um eine Sage, die erzählen wollte, wie Fluß und Tal, wie eine bestimmte, gerade vor Augen liegende Schlucht oder Klamm, die den Berg durchschnitt, entstanden sei.[4] Ein Vergangenheitsmythus dieser Art ist immer anzusehen als entstanden durch bewußte und beabsichtigte Überarbeitung eines älteren Gegenwartsmythus (§ 5); von dieser älteren Fassung haben sich Spuren erhalten bei den Persern. Drachenkämpfer ist der Vritratöter (Verethragna = Vritrahan) im Avesta zwar nicht; der armenische Vahagn ist es[5], jedoch deckt dieser verunstaltet iranische Name so viel des einheimischen, armenischen und vorarmenischen Guts, daß mit dieser Notiz ohne nähere Prüfung nichts zu machen ist. Die Sage von der Befreiung der Wasser ist im Avesta übergegangen auf Tistrya, der in Gestalt eines weißen Rosses gegen den Dämon Apaoscha, den als schäbiges Pferd Gestalteten, kämpft.[6] Die Sage ist hier durchaus Gegenwartsmythus geblieben, und die Menschen haben den Sieg des Tistrya zu fördern, seine Kraft zu mehren durch eifriges Gebet und reiche Opferung von Haoma (Soma), damit nachher die aus dem Meer Vourukascha aufsteigenden Nebel, die Wasserbäche, deren Hervorbrechen Apaoscha verhindert hatte, sich über alle Welt verteilen können.[7] In einer späteren Schrift, die auch diese Fassung im Begriff zeigt ein Vergangenheitsmythus zu werden, ist der Kampf zwischen den beiden Rossen als Gewitter mit Blitz und Donner geschildert.[8]

Schon immer ist angenommen worden, die Vritrasage behandle im Grunde ein Gewitter mit nachfolgendem Regen:

---

[3] VGr I, 32. OlV 134 f. [4] OlV 136 ff. [5] MoCh I, 31; AgLg 71, 47. [6] Anders AvLm 49. [7] Yt. 8, 18 ff.; AvGe; AvWo 188 ff. [8] BdJu 9 f.

der Blitz, der die Wolkenschlange zerteilte, war der tödliche Streich, den Indra auf den Vritra führte, und der den Regen befreite. Der einstige Gegenwartsmythus dachte sich den Vorgang bei jedem Gewitter spielend: Jedesmal wenn ein Blitz fiel und danach der Regen sich verstärkte, ward ein Todesstreich auf den Drachen geführt und eingeschlossenes Wasser befreit. Warum dieser Mythus in Iran auf eine Sterngottheit überglitt und dabei seine Einkleidung so stark veränderte, das läßt sich nicht erraten. Allerdings glaubt ja noch gegenwärtig die meteorologische Volksphantasie allerlei Beziehungen zwischen Himmelskörpern und dem Wetter zu finden. Ein Anstoß, derartige Gedanken heranzuziehen, ward vielleicht dadurch gegeben, daß den Iraniern eine Drachensage ganz anderen Bezuges, die von Azhi Dahaka, dem Feind Trita-Feriduns, wichtiger geworden war, als die des ohnehin bei ihnen in den Hintergrund gedrängten Verethragna: die Regenentstehung konnte darum nicht ebenfalls einen Drachenkampf darstellen und mußte sich neue Gedankenverbindungen suchen. Auf indischem Boden verlor der alte Gewitter-Regenmythus seinen guten Sinn, denn dort erschienen die Monsune, mythenbildend aufgefaßt in den Maruts, als Regenbringer, die zwar sehr oft als Indras Verbündete[9], oft aber auch allein und ohne alle Anspielungen auf Vitra in dieser Eigenschaft auftreten.[10]

Der Gegenwartsmythus von Indra hatte hier seine eigentliche Wurzel verloren und konnte daher restlos in einen Vergangenheitsmythus umgewandelt werden. So ward Indra ein zornmütig und betrunken auf seinem Wagen heranlärmender Berserker, ein Abbild der ritterlichen Herrn jenes Zeitalters, entsprechend dem Ideal von Ritterlichkeit, das den priesterlichen Dichtern vorschwebte: kriegerisch sieghaft ohne Grenzen und ebenso grenzenlos freigebig gegen den lobpreisenden Sänger. Um in dieser Form Daseinsberechtigung zu erhalten, mußte der Mythus sein Erklärungsziel wechseln; deshalb trat Klamm und Fluß an Stelle des Regens, und diese Umwandlung setzte sich so völlig durch, daß alle Erinnerung an die alte Bedeutung schwand. Wenn es bisweilen so scheint, als sei die Sage dem Dichter noch als Gegenwartsmythus lebendig[11], so ist das Täuschung, denn die Vorstellung, die sich mit dem Namen Vritrahan verband, war so abgeschliffen worden, daß sie nur noch „Dämonenfeind“, „Ungeheuertöter“ bedeutete, also auch einem Gegenwartsstil sich ohne weiteres einfügen konnte.

---

[9] VGr I, 23, 52, 80 u. a. [10] VGr I, 39, 64, 168 u. a. [11] VGr VIII, 78; X, 116 u. a.

Temperament und äußere Erscheinung des Indra zeigt viel Übereinstimmung mit dem des germanischen Donar—Thor, doch ist dieser in seiner deutschen Form aus Mangel an Überlieferungen „farblos", in seiner nordischen aber eigenartig entwickelt und im Begriffe, eine bäuerliche Gottheit zu werden, während die von ihm berichteten Mythen vom freien Spiel der dichterischen Phantasie umgestaltet sind bis in die Tiefen und außer dem Grundgedanken kaum noch einen Rest alter Religionsvorstellungen bewahrt haben.[12] Weder aus den Übereinstimmungen noch aus den Verschiedenheiten der Einzelzüge läßt sich also etwas für oder wider die Stammesgemeinschaft von Indra und Thor schließen; die ethnographische Verbreitung der Grundkonzeption, im Gewitter den Kampf eines blitzenden, regenwirkenden Gottes gegen feindliche, in den Wolken sich darstellende Dämonen zu sehen, zeigt aber, daß es sich dabei um einen indogermanischen, genauer: um einen germanischen Gedanken handelt, der in den Gestalten des Indra, Donar, Parjana, Fjörgyn seinen Ausdruck fand und in letztgenannter Fassung zu Letten, Slawen und Mordwinen gelangte.[13] Das kaukasische Volkstum entwickelte den auch ihm eingefallenen Gedankenkeim von Anfang an nach völlig anderer Richtung.

**§ 33.** In den Gewittersagen und -ätiologien der heutigen Armenier findet sich allerdings der Grundgedanke des Indramythus vor: Der „große Drache" verfolgt die Sonne und steigt im Gewitter zum Himmel auf, um die Sonne zu verschlingen. Der Engel Gabriel oder auch Elias tritt ihm entgegen und vertreibt ihn aus den Wolken; der Donner ist das Kampfgetöse, im Wetterleuchten blinkt Gabriels Schwert, der Blitz ist sein Pfeil und der Regenbogen sein Säbel.[14] Oder aber: der Donner ist der Schrei der geschlagenen Wolke und erst, wenn dieser laut geworden, beginnt es zu regnen.[15] Im kaukasischen Land ist der Anklang weit schwächer; dort vertreibt der heilige Georg, dessen Lanze der Blitz ist, im Gewitter die aus dem Meer entstiegenen Dews, die feindlich (zur Erntezeit?) Regen ausschütten. Der Donner rührt her vom Stampfen des göttlichen Rosses, auf dem der heilige Georg in den Kampf stürmt. Der Name des Rosses, Rahs, stammt aus der persischen Heldensage von Rustem und ist ein Hinweis auf das Herkunftsland dieser Vorstellung. Noch deutlicher wird das durch andere Varianten der Sage vom heiligen Georg,

---

[12] RLg I, 480 f.; IV, 322 ff. [13] SchR I, 455 ff.; 515 ff. [14] AbAv 81 f., 88. [15] AbAv 83.

in welchen er nicht zum Kampf gegen Dämonen der Dürre oder der Überschwemmung, sondern, wie Mithras in seinem persischen Hymnus, in Verfolgung von Dieben, Räubern und Meineidigen oder (in Armenien) seiner Schuldner über den Himmel dahindonnert.[16] Es darf wohl als ausgemacht gelten, daß vieles in diesen Märchen nur ein fremdes Strandgut ist, das angeschwemmt wurde als iranisches Volkstum und mazdayasnische Religion das kaukasische Vorland Irans im Lauf der Geschichte mehrmals überflutete und durchsetzte.

Daneben stehen andere Sagen, die inhaltlich unverträglich sind mit der arischen. Weit verbreitet ist im Kaukasus der Glaube, daß es eine besondere Gunst der Götter sei, vom Blitz erschlagen zu werden; statt der Leichenklage müssen dann Jubellieder ertönen, und die Leiche des Menschen oder des Tieres, das so von der Gottheit auserwählt wurde, setzt man eingesargt auf einem Baume aus, um sie dem Himmel nahe zu bringen.[17] In Armenien ist nichts Derartiges bekannt, dafür aber kommt eine Drachensage vor, die noch schärfer als die in ganz anderer Gedankenwelt lebende kaukasische die Volkstumsgrenze zwischen Ariern und Kaukasiern betont: die in den Bergeshöhlen und in den Seen wohnenden Schlangen, denen einst Jungfrauen und Jünglinge geopfert wurden, sind unsterblich, wenn sie nicht gewaltsam getötet werden. Sie wachsen dauernd, doch wenn sie dem Bestand der Welt Gefahr drohen, so steigen Engel vom Himmel herab, fesseln den Drachen und ziehen ihn nach oben bis zur Sonne, vor deren Glut er zu Asche verbrennt. Er wehrt sich, haucht Feuer aus, beschüttet die Erde mit Wasser, wird auch wohl an den Himmel gekettet und zeigt dann seinen schrecklichen Kopf. Das ist das Gewitter: des Drachen Geschrei ist der Donner, der Blitz ist die Waffe des Engels, die feurigen Wolkenstreifen am Himmel sind der Drachenkörper.[18]

Zweifellos hat an dieser Überlieferung die jahrhundertelang einwirkende Fabulierfreudigkeit erhebliche Verzerrungen getätigt, doch sind die beiden Angelpunkte der Erzählung, der Glaube an den dämonischen Donnerer und ein der Furcht entsprossener Schlangenkult, erkennbar geblieben, dazu als Verbindungsglied die Schlangengestalt der Wolken. Der Regen ist als feindlich zerstörendes Werk erschaut, während der Indramythus gerade im Gegenteil zusammen-

---

[16] BlKf 60 f., 62; HaJm 304 f.; AbAv 83. [17] BNn 42, 100; DuK I, 138; IV, 452; SeAb 73. [18] AbAv 76, 81 f.; AuHg 52 ff. Vgl. HaK 104.

hängt mit einem Zauberritus, der im Agnistomafest der Inder in urzeitlicher Form erhalten blieb und durch Wassergüsse wie durch Erzeugung donnerartigen Lärms auf einer Erdpauke gerade den Regen oder ein Gewitter als dessen markanteste Form erzeugen sollte.[19] Der Engel als Bezwinger des Drachens ist eingetreten für einen Donner- oder Wettergott, und es ist eine naheliegende Vermutung, daß eigentlich der Teisbas oder Teschup der ältesten von kaukasischer Religion vorliegenden Überlieferungen hier seine Stelle habe. Eine euhemerisierte Drachenkampfsage bei Moses von Chorene[20] scheint auch eine gangbare Brücke zu schlagen und so die Urform jener armenisch-alarodischen Schlangensage erkennen zu helfen.

*„Wahagn (Verethragna) war ein Sohn des Tigran und ruhmgepriesen wegen seiner siegreichen Drachenkämpfe. Tigran selbst aber überwand den Asdahak (den persische Sagen selbst als Drachen kennen oder dem sie ein paar mit Menschenhirn zu fütternde Schlangen aus den Schultern wachsen lassen). Vermählt war Asdahak mit Tigranuhi, der Schwester des Tigran, und diese verriet dem Bruder die Arglist, die gegen ihn durch den Schwäher geplant sei. So entbrannte zwischen beiden der Krieg, und im Einzelkampf durchbohrte die Lanze des Tigran den argen Feind. Tigranuhi ward befreit; der Sieger führte die Anuis, die erste Frau des Asdahak, mit ihren Kindern, der «Drachenbrut», davon und siedelte sie an auf dem steilen Gipfel der Ruine eines großen, von einem Erdbeben zerstörten Berges."*

Selbstverständlich ist auf die Personennamen Wahagn, Tigran und Asdahak kein Gewicht zu legen. Die ganze Vorstellungswelt der Legende ist uniranisch; sie berührt sich auf das engste mit dem obenerwähnten armenischen Schlangenkult und dem damit verbundenen Glauben an listenreiche und zaubermächtige Schlangenkönige oder -königinnen. Es gab also einst eine Sage von einem donnergewaltigen (Wahagn), blitzgewaffneten (die Lanze Tigrans) Heldenpaar, Vater und Sohn, die einer gewaltigen Schlange verschwägert waren, sich aber mit ihr verfeindeten und sie erlegten. Asdahak dürfte erst ganz nachträglich eingeführt sein, als die Verschmelzung von Azhi Dahaka und Astyages üblich geworden und die armenische Göttersage in die medische Geschichtslegende eingereiht war. Hieraus dürfte sich dann auch die sonderbar überflüssige Nebenrolle der Anuis, der „Mutter der Drachen", erklären: sie wird einst der eigentliche Feind gewesen sein, während der zerstörte Berg, angeblich ihr Verbannungsort, in Wirklichkeit der Ort eines ihr geweihten, der Furcht entsprungenen Opferkultes war.

---

[19] OlV 443 ff.; SchR I, 204 ff., 242 ff., 633 ff. [20] MoCh I, 29—31.

Es scheint nun möglich, an eine wohl zwei Jahrtausende ältere Drachensage Anschluß zu suchen, welche in zwei voneinander ganz abweichenden Fassungen in den Akten von Boghazköi überliefert ist[21]; eine dritte kommt auf den Orthostatenbildern von Malatia vor.[22] In allen Fällen aber nimmt sie einige in den heutigen Gewittermärchen Armeniens enthaltenen Motive vorweg. Die eine stammt aus der — vermutlich protohattischen — Stadt Nerik und erzählt, daß die Götter unter Mithilfe eines — nachher um den Lohn betrogenen — Menschen den Drachen Illujankas aus seiner Höhle locken, ihn fesseln und töten, um eine üble Behandlung zu strafen, die er dem Wettergott anzutun gewagt hatte. Die andere Fassung ungenannter Herkunft erzählt, daß der Drache dem Wettergott Herz und Augen genommen hat. Der aber zeugt sich mit einem menschlichen Weibe einen Sohn, und dieser nahm die Tochter des Drachens, dessen Geschlecht, ob männlich oder weiblich, unerkennbar ist, zur Ehe. Durch den Sohn weiß der Vater Herz und Augen wieder zu erlisten, und nunmehr tötet er die Schlange, aber auch den sich preisgebenden Sohn. In Malatia schließlich stehen Vater und Sohn zusammen gegen die feurige Schlange.

Unterschiede und Übereinstimmungen der alten Sagen und der späteren Fassung brauchen nicht im einzelnen herausgestellt zu werden; sie springen in die Augen und jene erscheinen fast gering in Anbetracht der langen dazwischenliegenden Zeit sowie der offenkundigen, unmythischen, Verknüpfung suchenden Überarbeitung, die Moses von Chorene vornahm. Auffallend ist überhaupt, daß die Armenier vielfach die ihnen von den Vorbewohnern ihres Berglandes überlieferten Sagenerzählungen getreu bewahrt haben, während bei den Kaukasiern selbst alles verfiel, fast regelmäßig gerade in den Zügen, die den eigentlichen Sinn des Hergangs bargen. Nur in einem Sonderfall sieht es aus, als habe das armenische Gedächtnis ganz versagt, während das kaukasische noch trümmerhafte Erinnerungen rettete: weder Wahagn, noch Gabriel oder Elias, seine Nachfolger, zeigen sich irgendwie noch mit dem Stier verbunden, der unzertrennlich war vom hettitischen und mitannischen Wettergott oder von deren Blutsverwandtem, dem syrischen Adad; nur der heilige Georg der Abchasen erhielt als Osteropfer ein besonderes Rind, von dem erzählt

---

21 ZiHt 339; ZiSf 430 ff.; KUB XIII (nach freundlichst zur Verfügung gestellter Umschrift und Übersetzung von Herrn Dr. A. Goetze). 22 GaSg T. 5; StM No. 7787.

wurde, es käme am Vorabend des Festes in die Kirche, mit vergoldeten Hörnern, allein und von seinem Gotte gesendet.[23] Dieser seit etwa einem Jahrhundert ungebräuchlich gewordene Opferritus trägt trotz aller Verzerrung noch einen wesentlichen Zug bei zur Verbindung zwischen den altkaukasischen Wettergöttern wie Teschup und den heutigen vom Christentum oberflächlich übertünchten Nachklängen.

**§ 34.** Im armenischen Volksglauben stehen also zwei Gewitterdrachensagen ethnographisch verschiedener Herkunft und in ihren Ursprüngen gedanklich nicht verwandt nebeneinander; sie sind jedoch im Lauf Jahrtausende währender Weitergabe so ähnlich geworden, daß ein zunächst vielleicht ganz unbeträchtlich scheinender Nebenumstand, nämlich die Auffassung des Regens, hier als ein dem Drachen abgerungener Segen, dort als schädigende Waffe des Dämons, den einzigen Rest der einst tieferen Gegensätzlichkeit bildet. Die Drachenkämpfe des Wahagn, von denen die Armenier erzählten, sind, wie sich zeigte, dem kaukasischen Typus hinzuzurechnen, und es schien sich anzudeuten, daß die iranische Sage von Azhi Dahaka in dem Bericht von den Menschenopfern, die die Schlangen auf den Schultern des Unholds forderten, ein Element kaukasischen Ursprungs, eine Anspielung auf die Riten des einst dort einheimischen Schlangenkults enthalte. Um diese Spur weiter zu verfolgen, geht die Betrachtung wieder zurück auf den vedischen Indra.

Die Vritrasage ist nicht die einzige, die von Indras Drachenkämpfen erzählt, dem als sieghaft berühmten Gott neigte auch die eigentlich dem Trita Aptya zugehörige Besiegung des dreiköpfigen Drachen Visvarupa zuzugleiten, und zwar mindestens in der Form, daß die Anregung zu dieser Tat dem Vritratöter beigelegt wurde. Der vedische Bericht ist zwar unzureichend und besagt nur, daß Visvarupa, der auch Vala genannt wird, „die Kühe“ eingesperrt, vielleicht auch sie verschluckt hatte, daß Trita ihm die Köpfe abriß oder den Dämon durch Pfeilschuß tötete und so die Kühe wieder befreite.[24] Das Avesta weiß noch weniger zu sagen, spielt aber zweifelsohne auf dieselbe Sage an: Thraetaona, Athwijas Sohn, schlug den dreiköpfigen, sechsäugigen Azhi Dahaka und gewann dessen beiden Frauen Sanhavak und Arenavak als Beute. Thrita aber ward der Vater Keresaspas, des Helden eines anderen Schlangenabenteuers.[25] Hier und in der Heldensage, die den Kampf

[23] DuK I, 342f. [24] VGr. I, 11; II, 12; X, 8, 48, 99; OlV 141.
[25] Y. V, 7–8; 10–11; Yt. V, 33–34.

zwischen Dahaka und Thraetaona (Feridun) ins Menschliche übertragen und breit ausgesponnen hat[26], sind die Kühe ganz aus dem Bilde geschwunden, die Volkssage aber wußte noch von ihnen und erzählte folgendes über den Ursprung des in der Nacht des 16. Mihr gefeierten Gagthilfestes:

*Als Feridun den Bewerasp (Azhi Dahaka) beseitigt hatte, da ließ er die Kühe des Athfiyan (Athwija) heraus, die während der Belagerung eingeschlossen waren, als Athfiyan sie verteidigte. Nun kamen sie in sein Haus zurück. Athfiyan war ein vornehmer Mann edlen Charakters, ein Wohltäter der Armen, der sich mit den Angelegenheiten der Armen befaßte und für sie sorgte, freigebig gegen alle, die sich an ihn wandten. Als Feridun sein Eigentum befreit hatte, feierten sie ein Fest in der Hoffnung auf seine Gaben und Geschenke. Am selben Tag fand die Entwöhnung Feriduns statt. An seinem ersten Tag ritt er auf einem Ochsen in einer Nacht, wo der Ochse sichtbar wird, der den Wagen des Mondes zieht. Es ist ein Ochse von Licht mit goldenen Hörnern und silbernen Füßen, der nur für eine Stunde sichtbar ist und dann verschwindet. Wer sich etwas wünscht, wenn er den Ochsen sieht, dem geht der Wunsch in Erfüllung zur selbigen Stunde. In dieser Nacht erscheint auch auf dem höchsten Berg das Bild eines weißen Ochsen; der brüllt zweimal, wenn das Jahr fruchtbar wird, einmal, wenn eine schlechte Ernte bevorsteht.*[27]

Man fühlt sich versucht, die Drachenkämpfer Thrita (Trita, Thraetaona) und Keresaspa zu vergleichen mit dem hettitischen Wettergott und seinem Sohn oder dem armenischen Paare Tigran und Wahagn, ferner aber auch dazu, die um Feridun versammelten Stiersagen sozusagen auf einen Nenner zu bringen und einen tieferen Sinn des Raubes und der Befreiung der Kühe herauszulesen. Letzteres freilich wird man sogleich als Verlockung zu Irrtum meiden lernen, wenn man sich die eigentümliche Mentalität des kaukasischen Mythenschaffens vergegenwärtigt, die in alter hettitischer Zeit wie in der Gegenwart jedesmal durch ihre Gedankenverbindungen überrascht. Kein Mythenforscher anderen Stammes würde sie jemals in dieser Weise ziehen, wenn er sie etwa zwecks Ergänzung trümmerhafter Überlieferungen aus eigener Phantasie nachzuschaffen hätte. In gleichem Sinn mahnt zur Vorsicht die Beobachtung, daß mehrere der von Feridun erzählten Stiersagen sich auf den Kultbildern der abendländischen, aus Ostkleinasien stammenden Mithrasmysterien wiederfinden, so das Stiergespann des Mondes, vielleicht auch der den Erntesegen verkündende Stier, dann aber auch Mithras in der Rolle des Stierräubers, demnach als Bewerasp-Azhi Dahaka, und nicht, wie man

[26] FiR I, 33 ff. [27] BiCh 212.

sonst voraussetzen würde, als Thrita Aptya.[28] Wo die Sage sonst vorkommt, faßt sie stets den Rinderräuber als feindliche Macht; den Mithrasmysten scheint sie in einer entgegengesetzt wertenden Abweichungen vorgelegen zu haben, die sich nicht rekonstruieren läßt.

Aus nordischem Gebiet ist von Sagen dieser Art nichts bekannt, dagegen gehört in Griechenland Geryoneus, in Italien Cacus in diesen Kreis. Jener wird bei Hesiod dreiköpfig wie Azhi Dahaka geschildert; er besitzt eine Rinderherde und wird von Herakles getötet, der die Rinder forttreibt. Von einer verbergenden Höhle ist nicht die Rede; auch wird Geryoneus gedacht als Bewohner einer fern im Westen gelegenen Insel, auf der seine Herden nahe denen des Hades weiden.[29] Die italische Sage hat in ihrer eigentlichen Gestalt das Höhlenversteck und den Raub der Rinder bewahrt, ist überhaupt der indischen Fassung näher verwandt als die griechische[30], und sie ist auch von letzterer unabhängig, wie schon der Name des Befreiers (Garanus, erst später Herkules) beweist.

Ihre Träger waren die Etrusker, und man ist versucht, ein Herkunftsmerkmal auch in dem Zug zu sehen, daß Cacus „Sohn des Vulkan" heißt und dem eindringenden Feind Flammen und Rauch entgegenspeit. Vulkan erscheint hier als ein kaukasischer Gott, der auch — über Lykien — dem griechischen Hephaistos zugrunde lag[31], in Armenien aber mit dem Gott Wahagn verschmolzen wurde (§ 35). Wahrscheinlicher jedoch ist die Vermutung, daß die Anknüpfung an Vulkan erst nachträglich erfolgte, weil die Feuernatur des Räubers, von der die Überlieferung sprach, eine neue Erklärung forderte, nachdem ihm die einstige Bedeutung eines gluterfüllten, vor der Sonne verbrennenden Gewitterdrachens abgestreift war. Dieser Verlust aber war schon vorbereitet in der heimatlichen Sage, welche selbst nicht starr an der Schlangengestalt dieser Dämonen festhielt, sondern sie in alten Zeiten mit menschlich gestalteten, zur Ehe taugenden Kindern begabte und ihnen später die Fähigkeit zuschrieb, sich durch Abstreifen des „Schlangenhemdes", also bei der Häutung, in Menschen zu verwandeln.[32]

Sind die beiden an Indra haftenden Drachensagen der Veden verschieden nach ihrer Herkunft, so sind sie es nicht minder nach Denkweise und Geistesart. Der Vritramythus ist meteorisch und hielt an dieser seiner über den erzählten

---

[28] CuTm I, 167 ff.; CuMi 1925, Abb. 5093. [29] Apollodor, bibl. II, 5, 10; RM I, 1630. [30] RM I, 2270 ff. [31] PW VIII, 311 ff. [32] AbAv 76.

Vorgang hinausgreifenden mythologischen Bedeutung zähe fest; der von Visvarupa hatte zwar einmal nahe verwandten Sinn, denn mit welchem Recht wäre sonst der hettitische Wettergott zum Drachenkämpfer berufen gewesen? Aber schon in den Veden war die eigentliche Bedeutung verloren gegangen; nur eine Geschichte, ein Märchen, war übrig geblieben, das damit endete, daß der Räuber erschlagen und die Herde befreit ward. Vermutlich war diese Pointelosigkeit den alten Indogermanen ebenso anstößig wie den heutigen[33], jedenfalls haben sie sich sämtlich bemüht, die Erzählung irgendwie einzuordnen, um diesen Fehler zu verdecken. Das ist in Italien, in Griechenland und in Persien jedesmal in einer eigenen Weise geschehen: die drei Rahmen, die hinzugedichtet wurden, haben gar keine Ähnlichkeit miteinander, sind also geschaffen, ohne daß die Geschichte selbst eine Richtung vorschrieb. An die Cacussage wurden allerlei ätiologische Kultlegenden angeschlossen; die Geryoneussage fand Platz unter den Arbeiten des Herakles; die Azhi Dahakasage ward in den Mittelpunkt der persischen Heldensage gerückt und raubte daher der arisch angestammten Sage vom Drachen Vritra den Platz. Die Inder schoben die beiden Drachensagen näher aneinander heran, verwischten auch manchmal die Grenzen, indem sie von den Gewässern, die Vritra gehemmt halten sollte, als von Kühen[34], und von Visvarupas Kühen als von Strömen sprachen[35]; auch formten sie den Vorgang um, so daß er sich als mahnendes Lehrbeispiel kargen Gönnern der Priesterschaft vorhalten ließ[36], oder schließlich: sie legten den geraubten Kühen des Unholds Anspielungen auf Morgenröte bei, wie um der Erzählung ein meteorischmythisches Gewand überzuwerfen.[37] Daß sie damit etwas Neues hinzufügten, geht aus dem gegenteiligen Verhalten der Hellenen hervor, die Anschluß an die Kühe des Hades und die Sage vom Totenreich des Westens suchten.

Verloren gegangen ist aber in der armenischen Überlieferung auch der Zusammenhang, der zweifellos einmal zwischen dem Donnergott und den Rindern bestanden haben muß, und dessen Eintreten gegen den Dämon begründete. Die hettitischen Fassungen, die bisher vorliegen, schweigen sich ebenfalls über die Ursache der Feindschaft zwischen Wettergott und Drachen aus. Aber die Dreiheit der Fassungen ermöglicht die Annahme, daß keine unter ihnen die

[33] OlV 147. [34] VGr I, 7; I, 61. [35] VGr VI, 39; I, 33; I, 130. [36] VGr III, 30; I, 83; OlV 146. [37] VGr VIII, 14; V, 30; OlV 147.

zum Mythus gehörigen Motive vollständig enthält. Möglicherweise taucht noch eine weitere auf, die das hier Fehlende zum Kern der Erzählung gemacht hat. Auch der hettitische Wettergott war ja in Kultus und Mythus mit Stieren verbunden; man wird von ihnen, die Seris und Hurris hießen und göttliche Ehren genossen[38], mehr zu erzählen gewußt haben, als daß das bannbelegte Ödland ihre Weide sei. Auf den Mithrasreliefs ist ferner noch abgebildet, wie ein Stier in einem Nachen hoch auf Wasserfluten dahingetragen wird, und ein andermal, wie er aus einem Häuschen hervorstürzt, das von einem Mann in „phrygischer" Tracht, also wohl vom Mysterienmithras selbst angezündet wird.[39] Diese Sagen sind bisher ganz unanknüpfbar, belegen aber das einstige Vorhandensein zahlreicher Stiersagen im kaukasischen Bereich Vorderasiens, die vielleicht einmal aus hettitischen Keilschriften bekannt werden und dann die jetzt so empfindlichen Lücken der mythologischen Zusammenhänge schließen helfen.

**§ 35.** Daß die Götter des kaukasischen Volkstums klar umschriebene Persönlichkeiten waren, gleich denen der Hellenen, ist unwahrscheinlich. Eine für derartige Plastik erforderliche gedankliche Gestaltungskraft kann nicht vorausgesetzt werden, wo sogar meteorische Mythen den eigentlichen Kern und Keim der Erzählung verloren, wo alle Göttersagen zu Märchen entarteten und Geschichten von halb menschlich, halb göttlich vorgestellten „Narthen" die bei andern Völkern den Mythen zugewiesenen Plätze einnehmen. Das Erzählen um des Erzählens willen überwucherte das vom Mythus angestrebte Erzählen um des Verständnisses willen. So sind in den Narthensagen die Taten der Heroen nicht nur ganz amoralisch erfabelt und können deshalb je nach den begleitenden Umständen als menschen- und götterfreundlich oder beiden feindlich aufgefaßt werden: in ihnen, wie auch in den aus armenischem oder kaukasischem Volksmund aufgezeichneten Märchen wirren sich die Motive regel- und folgelos durcheinander, oftmals ohne jede Pointe, wie mit beabsichtigter Pointelosigkeit, oder als ob es bloß auf ein buntes, nicht auf ein zusammenhaftendes und sinnvolles Gewebe abgesehen sei.[40] Genau entsprechenden Charakter aber zeigt die Mythologie der diesem Volkstum zugehörigen Götter, wie sich mit unerfreulicher Regelmäßigkeit im folgenden jedesmal zeigen wird, sobald von armenischen Göttern die Rede sein muß.

---

[38] FdH (2) 22. [39] CuMi 1952, Abb. 5093. [40] DiKm 101 ff., 173 ff.; BlKf 67, 86, 88; McCa No. 4, 7, 8, 15, 18, 22.

Wahagn, um an diesem Beispiel den Sachverhalt eingehender zu erörtern, stellte sich bisher als Gewittergott und Drachenkämpfer dar; eine aus seinem Kultlied bei Moses von Chorene überlieferte Strophe[41] führt jedoch auf eine zweite Spur ganz anderer Art:

*Es kreißte der Himmel, (es kreißte) die Erde.*
*Es kreißte auch das purpurne Meer.*
*Geburtswehen hatte im Meer das blutrote Schilfrohr.*
*Durch des Rohres Schaft kam Flamme heraus*
*Und aus der Flamme ein Knäblein sprang.*
*Feuer hatte er als Haar,*
*Feuer trug er als Bart*
*Und seine Äuglein waren Sonnen.*

Auf Gewitter paßt solche Schilderung so wenig, daß man, befangen in der Vorliebe für meteorologische Mythendeutung, schon an die Morgenröte gedacht hat. Aber deren friedlich ruhige Erscheinung gibt doch keinerlei Grund zu einem Vergleich mit Kreißen des Himmels, der Erde und des Meeres. Zur Deutung wird ein stürmisches, mit Feuererscheinungen verbundenes Geschehen, das irgendwie eine Gedankenverbindung mit Gewitter darbot, aufgesucht werden müssen, und zwar in dem anderweitig überlieferten Märchen- und Mythenschatz der kaukasischen Völker selbst. Einen Fingerzeig über die einzuschlagende Richtung liefert eine Narthensage der Gegenwart, die von der „Stählung" des Batrás handelt: er läßt sich in einem riesigen Feuer durchglühen und dann ins Meer werfen, und das Meer trocknete aus von der Hitze.[42] Nur geringfügige Änderungen wären erforderlich, um obige Verse diesem Vorgang der Batrásgeschichte einzupassen. Aus älterer Zeit stammen Sagen, nach welchen der Mithras der Mysterien oder der zwitterhafte Urmensch kaukasischer Kosmologie am Ufer eines Flusses glühend und leuchtend aus dem Mutterschoß eines Felsens emporstieg (§ 46). In welche Fassung der mit Wahagn verbundene Mythus diesen Gedanken gebracht hatte, kann man nicht erraten wollen, aber sicher dürfte sein, daß es sich eigentlich um einen Feuermythus handelte, dessen Naturunterlage wohl geliefert wurde durch brennende Gasquellen, wie sie in den Naphtagebieten Westirans und der Nachbarländer häufig auftreten. Danach klänge in dem angeführten Hymnus an Wahagn der Kultus eines Gottes nach, dem auch der lykisch-hellenische Hephaistos[43] und möglicherweise auch der am entgegengesetzten Endpol kaukasischer Kolonisation gelegene Gott im Dornbusch zu

---

[41] MoCh I, 31; LgGa 293; GeAg 104 ff. [42] DiKm 175.
[43] PW VIII, 311 ff.

Qades entstammte[44], wenn dieser nicht als semitisch-beduinische Vergöttlichung des Samum aufzufassen ist.[45]

In einer dritten — noch weniger mit Gewitter verbindbaren — Eigenart war der armenische Wahagn ein Schutzgott der Tiere des Waldes: an einem seiner wichtigsten Kultorte auf den khakharischen Bergen am Euphrat ward bei der Christianisierung die Verehrung des heiligen Athenogenes eingeführt[46], oder vielmehr: die Funktion des Gottes blieb die gleiche, aber sein Name ward durch einen geeigneten griechisch-christlichen ersetzt.[47] Die Verbreitung und die Dauer dieses Kults wird bezeugt durch einen von Tacitus (Ann. XII, 13) aus Adiabene berichteten Jagdzauber, der den Gott zwang, seine nächtlich erjagte Wildbeute den Priestern auszuliefern[48], ferner durch eines der Orthostatenreliefs von Karchemisch, das den Gott des Wildes — nicht den Donnergott — darstellt, umgeben von seiner Beute, Wildstier, Hirsch und Löwe.[49] Die Versuchung liegt nahe, trotz des Widerspruchs der Sprachwissenschaft[50] den phönizischen Usoos und den biblischen Esau, den Erfinder der Fellkleidung und den Jäger mit rauher, rötlich behaarter Haut gleichfalls heranzuziehen als Residuen einstmaliger Kolonisation durch kaukasische Mitanni.

Ein viertes, der Natur eines Gewittergottes fremdes Element ist nur mit lockeren Vermutungen erreichbar und hätte sich dann bereits in Iran dem Verethragna angeheftet, während es dem vedischen Indra fernblieb. Das Avesta schildert den Gott in vielfacher Gestaltung, als Sturmwind, Stier, weißes Roß, Kamelhengst, Eber, wilder Widder, schnellfliegenden, den Tag verkündenden Vogel Varegan, als Jüngling und Krieger.[51] Mit einer einzigen Ausnahme sind das alles dichterische Bilder, die nur ein einziges Mal vorkommen; dagegen als Eber wird Verethragna noch sonst bezeichnet, „der sich zur Wehr setzt mit scharfen Hauern und durch den Schlag der ehernen Kinnbacken tötet“.[52] Als Helfer des Mithras erscheint der Gott in dieser Gestalt, desgleichen auch auf den Reliefs der Mithrasmysterien, hier freilich neben dem Herkules, also Verethragna in doppelter Gestalt.[53] Die armenische Kirchengeschichte erzählt nun, daß Tiridates zur Strafe seines Kampfes gegen das Christentum längere Zeit in einen Eber verwandelt sei.[54] Dieser mythische Zug verweist nicht auf Wahagn, aber vielleicht auf den Ursprung der Ebergestalt Verethragnas. Moses von

---

[44] MJn 60ff. [45] PsJa. [46] AgLg 71. [47] AS 218ff.; GuKl III, 413f. [48] GuEg 51. [49] WoLa, T. B, 10a. [50] HoGg I, 166. [51] Yt. 14, 1—27. [52] Yt. 10, 70ff. [53] RM II, 3043. [54] AgLg 55, 62.

Chorene hat auch sonst die geschichtliche Person des Tiridates mit einem gleichnamigen Stammesheros verwirrt[55]; diesem wird man Ebergestalt zugeschrieben haben, oder ein als Eber erscheinender Gott mag einstmals der Schutzherr des armenischen oder vorarmenischen Königstums gewesen sein, denn ein Eberkopf war armenisches Königssiegel.[56] Dem christlichen Eiferer bot sich die Möglichkeit, diesen Sagenzug durch leichte Umdeutung zu einem apologetischen Wunder zu verwenden. Die Arier haben nach Ausweis der Veden ihre Götter nicht in Tiergestalt geschaut; war vielleicht der ebergestaltete Königsgott den vorarischen Bewohnern Irans bekannt und verband er sich mit Indra-Verethragna, dem Gott der Könige und Ritter? In Anbetracht des vielen, das aus anarischer Quelle in die Geisteswelt der Perser eindrang, erscheint wenigstens ein Hinweis auf solche Denkmöglichkeit statthaft.

Auch abgesehen von diesem Letzterörterten ist die unter dem Namen Wahagn begriffene armenische Vorstellungsmasse bunt und unzusammenhängend genug. Nur der Name ist iranisch; schon der zu diesem eigentlich gehörige Gewittermythus ist durch einen einheimisch-kaukasischen ersetzt. Sehr locker oder sogar unauffindbar sind die Berührungen, die zur Agglomeration eines Vulkanfeuer- und eines Jägergottes dienen mußten, zweier gleichfalls kaukasischen und in älterer Zeit vermutlich wie mit eigenem Mythus so mit eigenem Namen versehenen Gestalten. Dennoch war die Einbeziehungskraft nicht ganz unbegrenzt. Im Heiligtum zu Astisat in der Provinz Taron fand Agathangelus drei Altäre (Tempel?) vor, deren erster und zweiter dem Wahewahe (= Herakles, Wahagn) und der „Goldmutter“ geweiht war, der dritte aber gemeinsam der Astlik und dem Herakles.[57] Die Mythologie des letzteren ist unbekannt; aus seiner Verbindung mit Astlik wird man schließen müssen, daß es sich um einen Kult des phönizischen Melkarth gehandelt habe. Jedenfalls wurde keine Verbindung der beiden Herakles vollzogen; es bleibt nur ungeklärt, ob die Ansiedlung der phönizischen Kulte noch so jung war, daß die mitgebrachte Bindung an Astlik (Astarte) neue Angleichungen hinderte, oder ob die armenisch-kaukasische Neigung, Götterbegriffe zu verschmelzen, hier einmal doch vor einem zu tiefen Unterschied der Gestalten versagte.

**§ 36.** Da sich schon jetzt trotz der noch unvollständigen Entzifferung der Dokumente religiöse Zusammenhänge

[55] GuKl, 408ff., 417f. [56] FaBy IV, 53. [57] AgLg 71ff.

zwischen hettitischer Urzeit und kaukasisch-armenischer Gegenwart, wenn auch bei dem Abstand der Zeiten vielfach nur ahnungsweise, offenbaren, so ist auch bis zum jedesmaligen Beweis des Gegenteils vorauszusetzen, daß die hettitische Mentalität der kaukasisch-armenischen verwandt war. Dann aber ergibt sich, daß der Name eines Gottes, besonders wenn er aus fremder Sprache und Kultur entnommen wurde, etwa aus dem babylonischen Pantheon, weder einen Schluß auf wirkliche Ausübung dieses fremden Kultes, noch auf ein wirklich diesem verwandtes Wesen des ihm zugeordneten einheimischen Gottes gestattet. Wenn also *ᵈZABABA* der eigentlich Stadtgott von Kis war, in hettitischen Urkunden auffallend oft genannt wird, während er in der allgemein-babylonischen Religion sonst zurücktrat, so folgt daraus keineswegs, daß die babylonischen Elemente in die kleinasiatische Religion eingefügt wurden durch eine von Kis ausgegangene und der Selbständigkeit und Blüte dieser Stadt zur Zeit Sargons angehörende Kolonisation.[58] Es läßt sich sogar in diesem Fall die Unrichtigkeit solcher Gleichsetzung belegen durch die bekanntgegebenen Einzelheiten des hettitischen Kults: seine Verbindung mit dem zweifellos unbabylonischen Fest der Pflanze *AN.TAH.SUM* und die fremdsprachigen Worte in den rituellen Formeln[59] zeugen für kleinasiatische, wenn auch zurzeit noch nicht näher bestimmbare Heimat des Gottes, der sich hinter dem Namen *ᵈZABABA* versteckt. Überhaupt sind ja die babylonischen Ideogramme in den hettitischen Urkunden bilderrätsel- oder rebushaft verwendet: *ᵈU*-as, die hettitische Schreibung des Wettergottes, deckt sich mit dem wirklichen Namen gerade so weit, wie das ein etwa in einer Runenschrift vorkommendes *ZEUS*-an mit Wodan tun würde; ein hettitisches *TUL*-na (Arinna) ist zu lesen wie etwa ein heutiges *LOW*-au für Niederau. Gleiches gilt für die sämtlichen mit Ideogrammen geschriebenen Götternamen, auch wo keine hettitische Wortendung angehängt ist; das babylonische Zeichen wurde mit einem einheimischen Lautwert gelesen, doch jedenfalls so, daß der hettitische Wortsinn sich irgendwie mit dem babylonischen deckte. Nur werden dabei die Gleichsetzungen der Götter sich nicht immer an die dem heutigen Betrachter wichtigst erscheinenden Merkmale gehalten haben. Sandas ward kanisisch *ᵈMARDUK* wiedergegeben, wohl kaum um die Götterkönigsschaft des kleinasiatischen Gottes zu betonen, sondern weil für Sandas ein den Kanisiern auf-

[58] WiVj 70ff.; WeSa 96ff. [59] FdH (2) 5ff.

fälliger Auferstehungsmythus bestand, den sie in der babylonischen Welt nur bei Marduk kannten (§ 76). Es ist also nicht gesagt, daß die als ${}^{d}U$ oder ${}^{d}IM$ geschriebenen Götternamen sämtlich Gewittergötter bezeichnen; sie können so geschrieben sein, weil sie in irgendeiner anderen, sonst für weniger kennzeichnend erachteten Eigenschaft mit Adad übereinstimmten, vielleicht auch, weil eine Gedankenverbindung zu einem anderen bereits als ${}^{d}U$ oder ${}^{d}IM$ geschriebenen hettischen Gott hergestellt war. Man darf auch nicht ohne weiteres voraussetzen, daß die Hettiter selbst die mit gleichem Ideogramm geschriebenen Götter als dem Wesen oder gar der Person nach identisch ansahen; die Tatsache, daß mit gleichem Zeichen geschriebene Götter nach Ausweis ihrer Kultsprachen[60] verschiedenen Stämmen Kleinasiens angehörten, reicht bei der völkischen Gebundenheit aller urwüchsigen Religionen schon aus, um ihnen persönliche Besonderheiten zuzuerkennen. Die Vielzähligkeit ging sogar noch über das durch ethnographische Zerspaltung vorgezeichnete Maß hinaus, denn protohattisch gab es einen ${}^{d}U$ des Himmels, einen ${}^{d}U$ des Feldlagers und rein lokale Gestalten, wie den ${}^{d}U$ von Bihassa, von Nerig, von Ziplanda. Auch die heutigen Völker des Kaukasus kennen Gewitter- und Fruchtbarkeitsgötter in der Mehrzahl[61]; darin wird die Erfahrung sich ausdrücken, daß oftmals gleichzeitig mehrere Gewitter am Himmel stehen, von deren jedem Blitz und Donner ausgehen, deren jedes also Sitz eines Wettergottes ist. Hierauf kann angespielt sein, wenn einmal von der „Gesamtheit der Wettergötter“ (${}^{d}U^{HIA\text{-}A}$ humantes) gesprochen[62], oder wenn ein ${}^{d}IM$ der „anschlagreiche“(?) neben seinem Bruder ${}^{d}IM$, dem „Hilfreichen“ genannt wird.[63]

Dagegen ist etwas anderes gemeint, wenn den Orten Bihassa, Nerig usw. ein besonderer Wettergott zugehört. Dasselbe kommt bei sehr vielen anderen Göttern vor, die kaum auf gleichzeitig vielfach auftretende Naturerscheinungen gedeutet werden können, wie ${}^{d}UD$ (Sonnengottheit) von Hatti und Washanija oder ${}^{d}UD$ der Leute von Malitaskuria, der zu den in Harziuna verehrten Göttern gehörte.[64] Mehrfach sind Verpflanzungen solcher Lokalgötter in eine andere Stadt belegt, so ${}^{d}U$ und Hepit von Halap, ${}^{d}ISTAR$ von Ninua und von Hattarina nach Hatti, ${}^{d}ZABABA$ von Nerig nach Gastama.[65] Ausdrücklich erzählte auch Hattusilis, daß er

[60] Vgl. FoJ 192 ff. [61] DiKm 178 f., Anm. 2. [62] KUB VI, 45; I, 49. [63] WzHu 107, 115. Vgl. GzH 36, 101 (IV 34); SeRp 7, 90. [64] KUB VI, 45; I, 50; II, 33, 48. [65] KUB VI, 45; I, 51 ff., 68.

seiner besonderen Schützerin, der $^{d}$*ISTAR* von Samuha, also einer individuellen Lokalform der hettitischen $^{d}$*ISTAR*, Opfersteine in den ihr geweihten Städten aufgestellt habe [66], so daß dann in einem späteren Register der in jedem Ort des Landes mit Opfern zu bedenkenden Götter mehrfach zu finden sein würde — $^{d}$*ISTAR* $^{al}$Samuha — *SA* $^{al}$*X* (etwa: *KUR-UGU*, des Oberen Landes).

Die dabei obwaltende Denkweise ist auch noch gegenwärtig in primitiven Religionsauffassungen lebendig, so wenn den Madonnen von Lourdes, Loreto, Mariazell, Altötting usw. neben der kosmischen Mutter Gottes ein persönliches Sonderdasein zugeschrieben und außerhalb ihres eigentlichen Kultortes eine Kapelle gebaut wird. Fortgeschrittene Volkskreise suchen über die damit verbundenen Vorstellungsschwierigkeiten hinwegzukommen, indem sie die örtlichen Heiligen (oder Götter) zu bloßen Offenbarungen der kosmischen, einzigartigen herabdrücken; es ist aber nirgends angedeutet, daß die alten Hettiter solchen Ausweg auch nur als erwünscht ansahen. Im Gegenteil war es ihnen unanstößig, nebeneinander die „Gesamtheit der Wettergötter", den $^{d}$*U* von Hatti und den $^{d}$*U* des Regens (?) ($^{d}$*U* tethisnas), also einen Wettergott κατ᾽ ἐξοχήν anzurufen.[67] Das Denken ward so stark von einem Bedürfnis nach Gegenwartsmythologie beherrscht, daß es an das Gotteserlebnis keine Unterscheidungen von kosmisch und zeitlich oder örtlich begrenzt herantrug. Es bereitete also gar keine Schwierigkeiten, den Gott je nach Umständen und Gesichtspunkten als kosmisch oder als örtlich oder als beides zugleich vorzustellen. Bei solcher Übergewalt des Gottes- oder Dämonenerlebnisses über das Gottesbegriffe und -gestalten schaffende Denken ist die kaum übersehbare Zahl der hettitischen und später der chaldischen Götter verständlich, aber auch ihre verhältnismäßig geringe Dauerbarkeit und räumliche Verbreitung: der Gott Siusummis oder Siusmis, den Anitas von Kussara aus Nesa und anscheinend auch als Schutzgott von Hattusas nannte [68], kommt in dem späteren, bereits mehrfach oben angezogenen Inventar der Landeskulte und -götter nicht mehr vor, und nur der Wettergott, der dem greifbarsten aller Dämonenerlebnisse entsprossen ist, findet sich für längere Dauer und in weiterer Verbreitung mit verwandten Namen, nämlich bei Mitannivölkern, Chaldern, in Babylon und Lykien [Teschup; Teisbas (chald.);? Tispak (bab.); Trzube (lyk.)],

[66] GzH 39. [67] KUB VI, 45; I, 49. [68] FdH (1) 6.

während der hettitische wiederum völlig anders hieß [Zahpunas (kan.); Taru (protohatt)].[69]

**§ 37.** Zählend verglichen ist die babylonische Götterliste eher noch umfangreicher als die hettitische und chaldische; diese Ähnlichkeit ist aber nur oberflächlich, da die äußeren und inneren Bedingungen der beiden Geistesentwicklungen, Mentalität und geschichtlicher Verlauf, von Grund aus verschieden waren (§ 86). Erfahrungsgemäß äußert irgendein Merkmal der geistigen Anlage sich unter dem Einfluß der jedesmaligen Entwicklungsbedingungen in der Regel in polar entgegengesetzten Ergebnissen, und das Wesen des geistigen Antriebs wird erst aus den Divergenzen der daraus abzuleitenden Äußerungen erkannt. Der polare Gegensatz der bei den von außen unbeeinflußten kaukasischen Völker beobachteten Vielheit von Göttergestalten und -namen ist die Vereinigung von mehr oder weniger unverbundenen und — gegenwärtigem Denken — unverbindbaren Götterbegriffen unter einem und demselben Namen, also die vorhin für das armenische Heidentum hervorgehobene Sonderbarkeit. Schon das wenige, was bisher über die hettitische Religion bekannt geworden ist, läßt bei aller Rücksicht auf die erörterten Täuschungsmöglichkeiten bezüglich des Wettergottes Gleiches wenigstens ahnen. Der diesem Gottesbegriff eigentlich zugrunde liegende Gedanke war, daß im Gewitterkampf Regen entstünde, der als zerstörendes Unwetter und als Verteidigungsmittel des Drachen galt.

Ein spätes Zeugnis für kleinasiatische Religion, nämlich ein Relief der Mithrasmysterien, zeigt den Gott als Bogenschützen, dessen Pfeil aus dem Felsen einen Quell entspringen läßt.[70] Antiochus von Kommagene faßte den Mithras zusammen mit dem Apollon[71], dessen Kult in Kataonien und Kapadokien sehr verbreitet war[72], und der in hellenistischer Zeit vor allem als „Fernhintreffer", als Bogenschütze vor Augen stand.[73] Das äußerliche Moment der Pfeilgewandtheit, nicht die tiefere letale Bedeutung, die ihr von den Hellenen beigelegt wurde, dürfte die Verknüpfung des griechischen und des kleinasiatischen Gottes bewirkt haben. Somit eröffnet sich ein Ausblick auf den hettitischen $^{d}U$ tethisnas, den Regenbringer (?) (§ 36), und den $^{d}U$, den Herrn des Bogens[74], also auf das Vorhandensein eines zweiten Mythus, der ebenfalls den Wettergott mit der Beschaffung des zum Gedeihen des Ackerbaues

---

[69] FoJ 235 ff. [70] CuTm I, 165. [71] HuPu 272. [72] Strabo XII, 537. [73] PW I, 108, 33. [74] WeD II, RS 19.

nötigen Wassers betraute. Wohl als Drachenkämpfer und als zeitweilig Mächtigster am Himmel ward er, wie Indra, geistesverwandt gedacht dem überall wesentlich unter kriegerischen Aspekten erschauten Königtum. Darum stand außer dem Pflug und dem Karren auch der Streitwagen unter seinem Schutz[75], aber „Herr der Kurse, des Feldlagers und Herr der Hilfe“[76] oder Gott „des Ortes der Versammlung“[77] konnte er nur werden, wenn der Gedanke an seine Gewitterhaftigkeit untätig in den Hintergrund gedrängt war. Geistig schwer miteinander vereinbar sind auch im Inventar seiner Tempel die ihm in größerer Zahl geweihten Bilder von Stieren und Neumonden[78], vermutlich großer Kreisscheiben, wie sie auf einem Relief von Üjük an dem Stiere angebracht sind.[79] An Witterungsaberglauben, der wie in der Gegenwart am Mondwechsel anknüpfte, ist kaum zu denken, auch nicht an Mythen vom Kampf des Schwarzmondes gegen den Weißmond, bei denen doch nicht wohl dem hilfreichen Gott die Rolle des Verdunklers zufallen konnte. Vermutlich war auch hier das noch nicht abstrahierend zerlegte Erlebnis maßgebend: die unheimliche Empfindung, die auch den Gegenwartsmenschen beim dunklen und drohenden Zusammendrängen von Gewitterwolken, und den naiven beim Anblick des finsteren Mondes überfällt.

Das religiöse Grunderlebnis, von dem aller Dämonen- und Götterglauben den Ausgang nimmt, besteht in dem Gewahrwerden einer vom eigenen Willen unabhängigen, ihn überwältigenden „Macht“. Alle weiteren Versuche, die kaukasische Mentalität auf dem Felde der Religion zu kennzeichnen, werden auf den verschiedensten Wegen immer wieder dahin führen, daß die „Macht als solche“ ihnen Kern des Gottesbegriffes war, demgegenüber die näheren Bestimmungen des besonderen Wesens der „Macht“ in gestalteten Göttern und damit auch die Namen und Mythen dieser Götter sehr wenig Gewicht besaßen. Die germanische Religion sah ebenfalls in ihren Göttern nicht in erster Linie Personen, sondern Mächte ganz bestimmter Art, vergleichbar den Naturkräften gegenwärtiger Wissenschaft, und vermutlich dachten die stark germanisch getönten Arier ursprünglich nicht anders. Ihren Göttern war also ein inneres, gedankliches, unverbrüchlich festzuhaltendes Wesen verliehen. Aber das, was hier den Kern des Gottesbegriffes bildete, die nähere Bestimmung der

---

[75] FdH (2) 18. [76] WeD I, RS 41. [77] FoJ 169, No. 69.
[78] HrHk 2, 9, 13. [79] PCh IV, Abb. 330.

zu einem Gott gestalteten Macht, das erschien den Kaukasiern als gleichgültige Zutat. Daher konnten sie ihre Götterbegriffe und Mythen beliebig zersplittern und beliebig zusammenfügen, wie der geschichtliche Zufall es mit sich brachte, ohne daß die eine Auffassung die andere zu hindern vermochte. Namen erschienen als Schall und Rauch, wenn nur die Tatsache, daß eine „Macht" vorhanden sei und wirke, zu religiöser Geltung kam.

Vom Standpunkt des heutigen, anders beschaffenen Religionsempfindens und Denkens mag die Möglichkeit solcher Mentalität zweifelhaft und die auf diesem Wege gesuchte Erklärung der beobachteten Religionszustände unglaubhaft scheinen. Aber bei Untersuchungen über die Geistesarten der Völker ist die Unfähigkeit, sich in die beschriebene Denkweise hineinzufinden oder „sich in sie hineinzudenken", kein Argument, mit dem sich die Richtigkeit von Beobachtungen und daraus gezogenen Schlüssen bestreiten läßt. Im Kleinen und im alltäglichen Leben wird ein Nichtverstehenkönnen von Mensch zu Mensch gar oft bemerkt; will man Bestimmtes über das Denken eines anderen Menschen erfahren, so muß man es von ihm erfragen, oder man ist gezwungen, durch Beobachtung seines Verhaltens in analogen Fällen auf seine psychischen Merkmale und die in ihm vorgehende Art der Gedankenverbindungen zu schließen. Die Schwierigkeit des „Verstehens" wächst mit dem Abstand der Kulturen und der Rassen; immer ausschließlicher muß Beobachtung an Stelle des „Hineindenkens" treten, da man die Analogien, die helfen sollen das Verhalten des „anderen" voraus zu berechnen, nicht mehr in sich selbst, sondern in dem anderen, in dem Beobachteten suchen muß. Die gefährlichste Irrtumsquelle in der Tierpsychologie ist das Anthropomorphisieren; fremden Völkern gegenüber gilt es mit gleicher Bewußtheit und unter Überwindung desselben inneren Widerstrebens dem „Europäisieren" oder „Teutonisieren" zu entsagen.

## II. Mithras.

**§ 38.** Unter den arischen Göttern (ilani mitrassil, ilani arunassil, ilu indara, ilani nasatianna), die im Vertrag Subbiluliumas und Mattiwazas als Eideszeugen der Mitanni genannt werden, gehören Indra und die Nasatyas nach vedischer Götterlehre zu den Dewas, vergöttlichten Naturgewalten, Mithras und Varunas dagegen zu den Asuras, sittlichen Mächten.[1] Der Vertragstext gibt die Namen

[1] OlV 158 ff.

Mithras und Varunas im Plural und in einem „Comitativus" genannten Kasus, der auch Tocharisch A vorkommt.[2] Welche sprach- und volksgeschichtlichen Zusammenhänge dadurch angedeutet werden, steht noch im Dunklen; beachtenswert aber ist, daß diese Sprachbesonderheit eine Gliederung vollzieht, deren Grenze genau zusammenfällt mit der indischen, nach der Eigenart der Gottesbegriffe durchgeführten. Es ist also vorauszusetzen, daß die arisch-mitannische Sprache eine besondere Tönung der Gottesbegriffe zum Ausdruck bringen konnte, die nicht bloß in diesem Teil des arischen Volkstums, sondern auch in Veden und Avesta vorhanden war, dort aber nicht grammatisch bekundet ist. Keinesfalls darf diese auffallende — ihrem Sinn nach wohl kaum schon ganz sicher gedeutete — sprachliche Wendung nach meist üblichem Verfahren einfach vernachlässigt werden; die Übersetzungen „die Götter Mithras, Varunas, Indra und die Nasatyas" oder „das Götterpaar Mithras und Varunas" oder „Mithrasque Varunasque" sind alle gleich unzulänglich.

Es ist gegenwärtig nicht mehr erforderlich, eingehend zu erweisen, daß die so lange herrschende, zur Denkgewohnheit gewordene Theorie und Praxis, bei der Mythendeutung allein Astronomie und Meteorologie heranzuziehen, einen richtigen Gedanken übertrieb. Selbst primitive Völker kennen noch andere Quellen religiöser Vorstellungen, und vielfach scheint es, als sei Naturbeobachtung und Naturerklärung durchaus nicht die älteste unter diesen Quellen gewesen. Um in den überlieferten Mythen Beziehungen zu Gestirnen und Wetter zu finden, war oft ein beträchtlicher Aufwand an geistreichen Hypothesen, Deutungen und gedanklichen Konstruktionen erforderlich: schon dieser Umstand bezeugt den Irrtum der zugrunde liegenden Theorie, denn wie in der Naturwissenschaft, so ist auch in der Erforschung der Volksreligionen „geistreich" ein tadelndes Prädikat des Geleisteten. Die Natur ist niemals geistreich, ebensowenig die Menschengeschichte; die richtige Einsicht in die Zusammenhänge zeigt Verknüpfungen, die, obwohl vielfach ineinandergeschlungen, doch durch ihre Einfachheit und Durchsichtigkeit überzeugen. Naives Denken vollzieht freilich oft Gedankenverbindungen, die der wissenschaftlich geschulten Logik überraschend scheinen, in Wirklichkeit aber bloß ungewohnt geworden sind. Stets liegen die vereinigten Vorstellungen einander nahe und sie entbehren durchaus des eigentlich „überraschenden", mehr blendenden

[2] FJn 431.

als überzeugenden Elements, das dem „geistreichen" sein wesentliches Merkmal verleiht. Einfachheit, Kindlichkeit, ja selbst Banalität der gedanklichen Konstruktion dürfte ein zuverlässigeres Kriterium für die Richtigkeit von Mythenauslegungen sein.

Die Gewitternatur des Indra sprang von Anfang an in die Augen; auch jetzt noch wird an hervorragender Stelle versucht, Mithras, Varunas und verwandte Gottesbegriffe aus Naturerscheinungen abzuleiten[3], aber schon der Umstand, daß dabei die Ergebnisse sehr weit auseinander gingen, bezeugt die Irrtümlichkeit des Verfahrens. „Mitra" bedeutet in der Sprache der Veden „Freund" und „Freundschaft", „Mithras" im Avesta heißt „Vertrag".[4] Die darauf begründete Ausdeutung des Gotteswesens kann als sichergestellt gelten.[5] Bezüglich des Varuna steht die Deutung als „Eid" nicht gleichermaßen anerkannt da, denn die ältere Auffassung, daß der Name mit οὐρανός etymologisch zu verbinden sei, also einen Himmelsgott bezeichne, verfügt noch über vielfache Anhängerschaft.[6] Also bleibt dieser Gott hier außer Betracht; wie viele ethische Begriffe von den Ariern als Götter eingesetzt wurden, ist für die gegenwärtigen Ziele gleichgültig, wenn nur die Tatsache, daß es überhaupt geschah, und das weitere Schicksal der Konzeption in Sicherheit gestellt ist.

In den Veden lautet das häufigste Beiwort des Mitra „Herr und Schirmer des Rechts"; der Gott wird gerühmt, weil er die Menschen eint, den Gesetzestreuen vor aller Not, Gewalttat, Krankheit und Tod beschützt. Daher wacht er schlummerlos und besteigt bei Sonnenaufgang seinen auf Säulen erhöhten Thron, um die ganze Erde zu überschauen. Oder er sendet seine Kundschafter aus durch Häuser und Wälder; sein wachsamster Späher ist die Sonne, sein — und zugleich des Varuna — strahlendes Auge. Der Sonnengott schirrt seine Rosse an und fährt zum Sitze der beiden Recht schützenden Götter, um dort zu berichten, was er an Recht und Unrecht auf der Erde geschehen sah. Als Wahrer der rechtlichen Ordnung thront Mitra nicht nur über dem Menschenleben, sondern über der ganzen Welt: er weist der Sonne, den Wolken und Winden ihre Bahn, damit die Ordnung des Lebens gewahrt bleibe.[7]

Mitra ist also eine Verkörperung der „Arta", der weltbeherrschenden Ordnung; die Schilderungen seines Wirkens,

---

[3] OlV 190ff. [4] MtDm; GA I (2), § 586; SchR I, 369. [5] AvLm 61. [6] SchR I, 322; BoDi 728. [7] VGr III, 59 A; V, 62, 63; VII, 60—62, 66; VIII, 90; X, 126.

die man für Mythen gehalten hat, sind dichterische Bilder zur Verdeutlichung des abstrakten Begriffs, die erst durch die Zielsetzung einen Zusammenhang und gemeinsamen Sinn erhalten. Die Erzählung vom Kampf des Indra gegen Vritra bleibt verständlich, auch wenn man von ihrer tieferen Bedeutung absieht; das von Mitra berichtete ist sinnlos und widerspruchsvoll, solange nicht jedesmal die Schilderung ihrer Bildhaftigkeit entkleidet und ins abstrakt Begriffliche übersetzt wird.

Nicht anders ist im Avesta hinter der Gestalt des Mithras stets der Gedanke, daß treues Festhalten an Recht und Vertrag die Vorbedingung geordneten und gedeihlichen Lebens sei, wie hinter einem leichten Schleier mythologisierender Bilder als das eigentlich Gemeinte erkennbar. Mit unablässigen Wiederholungen wird er als Schützer der Verträge, als Feind des Vertragsbrüchigen gepriesen, der den Ehrlichen segnet, den Treulosen straft. Zu ihm rufen nicht nur Menschen und Könige, denen er Reichtum und Sieghaftigkeit spendet: auch das Rind, das unter Bruch der heiligen Ordnung des Lebens von nomadischen Räubern davongetrieben wird, erwartet von ihm Hilfe und Rettung. Damit alles Unrecht ihm, dem Rächer, kund werde, sitzen seine Späher auf allen Bergen, steigt er selbst vor Sonnenaufgang über dem östlichen Gebirge, auf dem sein Palast steht, empor und fährt er auf prächtigem, mit weißen Rossen bespanntem Wagen, bewaffnet mit Bogen, Pfeilen und mächtiger Keule, dem Schrecken der Lügner und Betrüger, am Himmel empor als Hüter der gesamten Schöpfung, begleitet von seinen Gehilfen, dem Sraoscha, dem Nairyosangha und anderen, besonders dem ebergestalteten Verethragna.[8]

Zwischen dem Avesta und den Veden liegt ein breiter zeitlicher Abstand, und vieles von dem, was beide Schilderungen unterscheidet, ist durch die Sondergeschichte der persischen Religion bedingt. Gemeinsam aber verbinden sie das Wirken des Mithras mit dem Sonnenaufgang; er erscheint zu derselben Stunde, die in anderen Mythen die Açvins, die Nasatyas heraufführt: aus deren Mythologie ist dieser Zug in die Schilderungen des Mitra—Mithras übergegangen. Das Avesta weiß außerdem von einer Verbindung zwischen Mithras und Verethragna—Indra und hat damit einen uralten, in den Veden verlorenen Zug bewahrt: der Mitannivertrag nennt nicht aus blindem Zufall oder infolge nachträglicher Auswahl die vier Götter Mithras,

[8] Yt. 10.

Varunas, Indra und Nasatya, sondern sie bildeten eine gedankliche, mythologische Einheit, die, wenn auch sonst die arisch-mitannische Sprache dem indischen zugerechnet wird, doch dieses Volkstum geistig den Persern näher als den Indern zu stellen scheint. So mag denn der Wortlaut am getreuesten zu übersetzen sein als: die Götter mit Mithras, die Götter mit Varunas (d. h. Mithras und Varunas, Vertrag und Eid mit ihren begleitenden Göttern und unter ihnen besonders) Indra und die Nasatyas.

**§ 39.** Die Asuras sind, logisch betrachtet, Mitteldinge zwischen abstraktem Begriff und mythenbildender Personifikation, begrifflich gedacht, aber in der Sprache der Mythologie beschrieben, Mischgebilde insofern, als sie von einem Denken geschaffen wurden, das von der Möglichkeit erkenntnistheoretischer Unterscheidungen noch nichts wußte und deshalb seine sämtlichen Ergebnisse gleich bewertete und gleichartig setzte, ohne auf Eigenarten der Herkunft und der Gewinnungsweise zu achten. So konnte auch kein Anstoß daran genommen werden, Dewas und Asuras in einen und denselben Vorstellungskreis zusammenzuschließen und diesen zu gleicher Zeit als mythisierend-bildliche Begriffsschilderung und als wirklichen Mythus, als personifizierende Ätiologie eines als tatsächlich beobachteten Geschehens aufzufassen. „Begriffsmythologeme“ dieser Art sind in der Geistesgeschichte vieler Völker aufgetreten; der arischen geben sie sowohl in Indien als in Persien den kennzeichnenden Stempel. Die Lehren von Brahman und vom Athman bilden eine divergierende Fortsetzung des bei der Vergöttlichung von Vertrag und Eid eingeschlagenen Weges; folgerichtiger blieb das Persertum, als es im Weitergang der eingeschlagenen Entwicklung zur Konzeption von Ahura Mazda und der Amesha spentas gelangte.

Eingehende Erörterungen über indische Religionsgeschichte liegen außerhalb des gegenwärtigen Rahmens; die Amesha spentas ihrerseits sind als Begriffsmythologeme allgemein anerkannt: sie sind die personifizierten Elemente des erstrebten vollkommenen Gottesreiches, nämlich Asha, das rechte Gesetz, die Rechtschaffenheit, Vohu mano, die gute Gesinnung oder die Einsicht, Khshatra, das Reich (Gottes), Armaiti, die Ergebenheit, Haurvatat, die Vollkommenheit, und Ameretat, die Unsterblichkeit. „Überall treten sie als Personen auf, bei denen aber der abstrakte Grundbegriff noch durchschimmert. Durch diesen Doppelsinn bekommen die Gatha-strophen erst ihren vollen Gehalt, während sie in der . . . wörtlichen Übersetzung oft nur den Eindruck

eines leeren Wortschwalls machen."[9] Man kann sogar zweifeln, ob der abstrakte Grundbegriff wirklich nur „durchschimmere"; es scheint vielmehr durchaus in der Macht des Übersetzers zu liegen, in den Gathas die Personifikation der Amesha spentas in einen leichten Oberflächenschimmer abstrakter Begriffe zu verwandeln, so z. B. — unter freier Behandlung des Wortlauts — in der folgenden Stelle[10] (Y. 44, 1):

*Danach frage ich dich — gib mir rechte Kunde, o Ahura —*
*Wie soll das Gebet an dich (beschaffen) sein?*
*O Mazda, laß es mich, deinen Freund, wissen.*
*Gewähre uns deine Hilfe durch* ***Asha,***
*Der durch* ***Vohumano*** *zu uns kommen möge.*

oder

*Gewähre uns deine Hilfe durch* ***Rechtschaffenheit,***
*Die durch* ***Einsicht*** *zu uns kommen möge.*

Fast noch deutlicher heißt es ein andermal[11] (Y. 34, 1):

*Von den Werken, Worten und Gebeten,*
*Für welche du, o Mazda,* ***Ameretat,***
***Asha*** *und* ***Khshatra*** *der Wohlfahrt verleihen wirst,*
*Von denen wollen wir, o Ahura,*
*Recht viele von dir verliehen zu erhalten trachten.*

oder

*Von den Werken, Worten und Gebeten,*
*Für welche du, o Mazda,* ***Unsterblichkeit,***
***Rechtschaffenheit*** *und das* ***Reich*** *der Wohlfahrt verleihen wirst,*
*Von denen wollen wir, o Ahura,*
*Recht viele vor dir verliehen zu erhalten trachten.*

Weit tiefer greift freilich personifizierende Gestaltung bei Ahura Mazda, dem Weisen (Mazda) und Inbegriff der (sittlichen) Gottesmacht (Ahura, Asuras). In den Gathas ist diese Benennung kein Eigenname, sondern eine kultische Anrede, deren Elemente meist getrennt auftreten, und wenn vereint, sich als Mazda Ahura, also anders wie auf den Inschriften der Achämeniden und im späteren Brauch der mazdayasnischen Religion (Ormuzd) folgen. Es ist durchaus nicht ohne weiteres sicher, daß demnach die Gathas einer älteren, vor der achämenidischen Entwicklungsstufe liegenden Form des Mazdaglaubens zuzuweisen sind; vielmehr ist auch denkmöglich, daß der Verfasser dieser Hymnen, der in so vielen Punkten die überlieferten Lehren und Kulte mit selbstherrlicher Gewaltsamkeit behandelte, die Bestandteile einer bereits herkömmlich gewordenen Gottes-

---

[9] GdZr 2. [10] AvMi 63, 68; AvGa; AvBa 58. [11] AvDa I, 250 ff.; AvMi 157, 171; AvGa 1093; AvBa 42.

benennung wieder auseinanderriß, um so auch diesem zentralen Gottesbegriff gegenüber die Handlungsfreiheit wieder zu gewinnen oder zu bekunden.

Religiöse Dichtung hat, um Göttern Persönlichkeit zu verleihen, in der Hauptsache zwei Mittel: sie in Naturerscheinungen zu veranschaulichen oder ihnen Taten beizulegen. Jenes gibt den Göttern eine sinnlich faßbare Gestalt, dieses schildert ihren Charakter; Körper und Geist aber sind die Elemente, aus denen die „Person“ besteht, sowohl die in Wirklichkeit erfahrene als die von dichterischer Kraft als wirklich vorgestellte. Wie eine fast verwehte Spur älterer personifizierter Gottesbegriffe wirkt es, wenn es von dem „guten Geist“, Spenta mainyu, einer nur unscharf von Ahura Mazda unterschiedenen Abstraktion, ein einziges Mal heißt, der steinerne Himmel sei sein Gewand (Y. 30, 5). Und doch wäre es viel zu weit gegangen, wollte man darin eine Anspielung auf einen Himmelsgott und in diesem die Urform der Konzeptionen Spenta mainyu oder Ahura Mazda sehen. Auch als ein rein dichterisches Bild, das Reinheit, Lichtheit und Unendlichkeit des höchsten Gottesbegriffes veranschaulichen sollte, ist der Ausdruck ohne Rest verständlich. Von Taten aber wissen die Gathas beidemal nur aus der Vergangenheit und der Zukunft zu berichten, aus Kosmogonie[12] und Eschatologie[13], Schöpfung und Weltgericht. In der dazwischen liegenden Zeit des menschlichen Daseins, in welcher sonst die Gegenwartsmythologeme, die Urformen aller Erzählungen von göttlichen Taten, wurzeln, scheint Ahura Mazda nur zu schauen: er hat die Möglichkeiten zur Wahl zwischen Gut und Böse, den Urweltprinzipien, geschaffen und überläßt nun der Schöpfung, Mensch und Tier, ihre Wahl zu treffen, um später dem Gericht zu stehen.[14] Er ist vorzugsweise als ethische Macht aufgefaßt, und sehr wenig würde sich in der Lehre der Gathas ändern, wenn auch Schöpfung und Gericht als Wirkung unpersönlicher Mächte, eines natürlichen Geschehens und einer aus den Taten des Menschen notwendig herauswachsenden Belohnung oder Bestrafung geschildert worden wären. Sogar ein Offenbarungsglaube fehlt; die wenigen Stellen, die auf solchen gedeutet werden können, reden nicht von Inspiration durch Ahura Mazda, sondern von rechtem Wissen aus eigener, menschlicher Einsicht.[15]

**§ 40.** Begriffsmythologeme traten in der hellenischen Geistesgeschichte erst im weiteren Fortschritt der Weltanschauung auf, erst an der Schwelle der Wissenschafts-

---

[12] Y. 30, 31, 43, 44, 48. [13] Y. 29, 30, 43, 46. [14] Y. 31, 43.
[15] Y. 24, 22, 43; 11 f.

entstehung. Daraus folgt aber nicht, daß bei den Ariern ebenfalls ein breiter Zeitabstand und ein beträchtlicher Kulturaufstieg zwischen der Abstraktion von mythischen und der von begriffsmythischen Göttern liegen müsse.[16] Begriffsbildung an sich ist so alt wie die Sprache; gerade die primitivsten Religionen glauben an Mächte, bei denen die Frage nach Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit überhaupt noch nicht aufgeworfen wird. Der Fortgang wird bestimmt durch die geistige Veranlagung des Volkes und besteht dort, wo die Phantasie mit starkem plastischen Vermögen begabt ist, in der Gestaltung persönlicher, anschaulich aufgefaßter Götter; so bei den Hellenen, die dann auf höherer Stufe der Erkenntnis große Mühe hatten, sich von den überlieferten Gottesvorstellungen zu lösen, so daß es nur durch Schaffung einer zur Religion gegensätzlichen Wissenschaft geschehen konnte. Den beiden Zweigen der Arier eignete sehr wenig von solcher plastischen Kraft. Dafür liefern ihre Götterschilderungen zahlreiche Belege, so z. B. der Indra der Veden, denn niemals würde ein zu künstlerisch anschaulicher Gestaltung stark befähigter Geist sich begnügt haben mit farblosen Hinweisen auf die Taten des Gottes oder mit inhaltsleeren, unablässig wiederholten Anspielungen auf Vritrakampf und andere Heldentaten. Standen diese Ereignisse wirklich gestaltet vor dem Geist eines Dichters, so hätte er sie ausgemalt, hätte die Gefahr, durch Wiederholungen des Bekannten zu ermüden, nicht gescheut, sondern infolge inneren Triebes oder Zwangs zur Gestaltung der in ihm lebenden Fülle des Schauens Wort gegeben durch neu eingefügte Züge oder durch völlige Neufassung des Überlieferten. Unvorstellbar, aber rein begrifflich gedacht ist es, wenn einmal angedeutet wird, daß Vritra, die Wolkenschlange, Berge verschluckt habe[17], ebenso aber auch im Avesta die „Schilderung", daß Mithras auf seiner Fahrt über die Welt mit sich führte je ein Tausend wohlgeformter Bogen, gefiederter Pfeile, scharfer Speere, zweischneidiger Wurfäxte, Dolche und Wurfkeulen, oder daß die Wasser und die Pflanzen ihm zur Seite über den Himmel führen.[18] Es gibt kaum einen einzigen Yascht im Avesta, der nicht auf ähnliche Ungeheuerlichkeiten verfiele, sobald die lahme, aber künstlich „erhitzte Einbildungskraft" eine übermenschliche, nicht greifbar beobachtete Größe zu verbildlichen suchte. Nur dort sind die vedischen und avestischen Götter anschaulich, wo die Realität des in ihnen aufgefaßten Vorgangs dem Mangel an innerer,

---

[16] Vgl. GA I (2), § 586. [17] OlV 135. [18] Yt. 10, 100, 128f.

eigener Gestaltungskraft der Phantasie zu Hilfe kam. Ging die Berührung mit der Wirklichkeit verloren, so entschwand die Gestaltung: die Inder vermochten da den Indra als Schöpfergott und Sonnengott zu preisen[19], in Konvergenz mit kaukasischen Entwicklungen der Gottesbegriffe, aber doch unschwer von diesen der Geistesart nach unterscheidbar, denn die Kaukasier faßten sondergestaltete Götter bloß gelegentlich unter einem einzigen Namen zusammen, die Inder aber trieben im Streben nach unendlichem Erfassen eine jede Göttergestalt ins Grenzenlose. Begrenztheit aber ist Daseinsbedingung des mythologischen, überhaupt alles künstlerischen Gestaltens; plastische Phantasie vermag nur scharf umrissene Gedanken zu fassen, so wie die Hellenen, als ein wissenschaftlicher Dichter, Kleanthes von Assos, in seinem Hymnus den Zeus zum Allgott ausweitete, alsbald das Bild des Kosmos, des Inbegriffs des Geordneten und Begrenzten, vor sich sahen.

Wegen der schwachen Gestaltungskraft der arischen Phantasie sind Dewas und Asuras zu begreifen als auf einer und derselben Stufe der religiösen Erkenntnis erwachsene Bildungen; die Personifikation der ersteren ist Wirkung des ihnen zugrunde liegenden Objekts, von hier aus dem denkenden Subjekt aufgezwungen. Aus diesem Umstand erklärt sich dann, daß den Asuren der höhere Rang im Pantheon zufiel, denn in ihnen fand die Eigenart des arischen Geistes den treueren und freieren Ausdruck. Umgekehrt aber wirft ein Sondermerkmal der arischen, später zwar nur bei den Persern noch unverfälscht erhaltenen Begriffsmythologeme ein Licht auf die Eigenart der arischen Weltanschauung im Gegensatz zu der der übrigen Indogermanen: das ist die ethische Tönung sowohl des Mitra—Mithras als später des Ahura Mazda und der Amesha spentas, ein Zug, der den hellenischen Analogen wie dem Eros der Orphiker durchaus fehlte und bei den Ariern einer urzeitlichen Gleichsetzung von Licht und Gut, Dunkel und Böse entsprang.

Ein Irrtum wäre es freilich, daraus zu folgern, daß die Ethik der Arier schon früh auf einer besonders hohen Stufe gestanden haben müsse, vorausgesetzt, daß man unter solcher Höhe Altruismus oder nur Objektivität des sittlichen Bewertens versteht. Dem naiven Denken — und alles ethische Denken oder Empfinden der Massen ist bis zur Gegenwart völlig kritiklos naiv — ist „Vertragsbruch“, Verstoß gegen Mithras, Asha und Vohumano eine Schuld, die

---

[19] VGr II, 12; OIV 148.

nur der „andere“ auf sich laden kann; sittlich verwerflich ist da alles, was dem eigenen Willen und Wesen entgegensteht, und sittlich vollwertig alles, wodurch das Ich in seinen Strebungen und Bedürfnissen gefördert wird. Mit welchem Maßstab die Menschheit zu allen Zeiten, wenn auch bisweilen unter allerlei Verhüllungen und Rücksichtnahmen auf theoretisch gültige ethische Prinzipien altruistisch-objektiver Art, den Inhalt des Bösen bestimmt hat und bestimmt, das ist — sei es in erstaunlicher Harmlosigkeit, sei es mit bewußter Ironie — ausgesprochen in einem Verslein, das einmal in einem französischen Buch unter dem Bilde des Löwen gestanden haben soll und bei Untersuchungen über die Ethik der Völker niemals außer acht gelassen werden darf:

*Cet animal est très méchant:*
*Quand on l'attaque, il se défend!*

Immerhin ist auch mit der dadurch gebotenen Einschränkung als eine religions- und weltgeschichtliche Tat der Arier und insbesondere der Perser zu buchen, daß sie von allen Völkern der Erde zuerst das Weltgeschehen unter dem Aspekt der Ethik anschauten, allein unter den Indogermanen, aber auch allein unter den Völkern Vorderasiens. Weder die kaukasischen Stämme noch auch die Semiten gelangten aus eigener Kraft zur Aufstellung ethisch getönter Gottesbegriffe, während bei den Ariern der in ferne Urzeit fallende Keim und ein länger als ein Jahrtausend umfassendes Entstehen immer neuer Gestaltungen zusammenhängend zu verfolgen ist: die älteren entarteten und neue entstanden, die immer wieder und immer reiner das Ziel auffaßten, das eigentlich und von Anfang an dem geistigen Bedürfnis des Volkstums als das erstrebte vorschwebte.

**§ 41.** In der weiteren Entwicklung des indischen Mitra trat das mythenähnliche Außenwerk bestimmender hervor unter gleichzeitigem Verblassen des den wirklichen Kern bildenden Gedankens. Den begriffsmythologischen Göttern war ebenso wie den mythologischen und in Verbindung mit ihnen ein Kultus geweiht, und die dabei vorgetragenen Hymnen wendeten dieselbe Sprache an, indem sie beide zum Preis des Gottes auf Naturvorgänge anspielten. Dadurch mußte der Unterschied immer mehr verwischt werden und schließlich aus dem Bewußtsein schwinden. Bereits im Rigveda finden sich Texte an Mitra, die nach der Auffassung des Gottesbegriffs gerade so gut an Indra oder Agni gerichtet sein könnten (VI, 67). Anderswo werden Varuna und Mitra mit andern Göttern als Geber eines edlen Rosses genannt (IV, 39), also ebenfalls in einer Veranlassung, die

außer allem Bezug zu Eid und Vertrag steht. In der Folgezeit ging diese Grundbedeutung immer mehr verloren; sie kann schon nicht mehr lebendig gewesen sein, als Mitra und Varuna zu Stammvätern brahmanischer Geschlechter gemacht wurden (I, 139), und vollends widerspricht ihr die Sage, daß der Sänger Vasista gezeugt sei gemeinsam von diesen beiden Göttern (VII, 33). Hier scheint sich eine dem alten Ariertum fremde Gottesauffassung einzudrängen, dieselbe, die dem Indra Eltern und eine Gemahlin an die Seite stellte (IV, 24 u. a.), den Göttern Sexualität verlieh, weil sie das Leben überhaupt vorwiegend unter dem Aspekt der Geschlechtlichkeit empfand. Das Atharvaveda weiß überhaupt nichts von Mitra als dem Vertrag; er ist dort ein Gott des Tages im Gegensatz zu Varuna, der Nacht, geworden[20] und wird angerufen in einem Lied, das einem Liebeszauber wider Recht zur Kraft verhelfen soll.[21] Das spätere Indertum kannte ihn nur noch als eine Erscheinungsform des Sonnengottes.

Diese entschieden abwärts gerichtete und bei teilweise sehr wüsten Vorstellungen endigende Entwicklung erhielt ihre besondere Note dadurch, daß die indische Religionsgeschichte je länger je mehr mitbestimmt wurde durch die Denkweise der vorarischen, ureinheimischen Bevölkerung, die mit zunehmender Rassenkreuzung steigenden Einfluß gewann (§ 91, 92). Gemäß der andersartigen Beschaffenheit des in Iran zusammengeführten Volkstums schlug dort die weitere Entwicklung auch dieser Religionsvorstellungen andere Bahnen ein, die jedoch gleichfalls dahin führten, daß das ursprünglich nur als Verbildlichung gedachte mythologisierende Beiwerk zur Hauptsache wurde und den Gottesbegriff naturhaft machte. So ward Asha vahista, Wahrheit oder Recht, zu einem Genius des Feuers und des Lichtes[22], Spenta Armaiti, die Frommergebenheit, zu einer Erdgöttin. Ersterer Wandel ward dadurch ermöglicht und angeregt, daß nach den Gathas die reinigende Kraft des eschatalogischen Feuers das Werk der Asha war (Y. 34, 4), letzterer vielleicht unter Mitwirkung einer Volksetymologie gleichfalls nach einer Gathastelle (Y. 47, 3), nach welcher die Frömmigkeit zur Weide der Kuh bestimmt, d. h. Rinderpflege ein frommes Werk war.[23] Wie weit die Materialisierung der abstrakten Gottesbegriffe in den breiten Massen des Volkes ging, läßt sich aus dem Avesta und den übrigen aus priesterlichen Kreisen stammenden Schriften der Perser kaum zuverlässig erkennen. Die in den Koran übergegangenen

[20] OlV 182 ff. [21] WiJl I, 123. [22] BiCh 204. [23] JuJr 74.

Legenden von Harût und Marût[24], Haurvatat und Ameretat, die von dem eigentlichen Gedankenkern dieser beiden, der Wohlfahrt und der Unsterblichkeit, auch nicht den leisesten Nachklang bewahrt haben, lassen jedoch ungefähr ahnen, was aus den Amesha spentas im Volksmund geworden sein mag. Zweifellos hat die mazdayasnische Theologie sich gegen das Eindringen so derber und herabziehender Vergröberung gesträubt, aber auch ihr wurde der vergöttlichte Begriff Vohumano zu einem gestalteten Gott, weil sich „rechtes Denken" nicht von rechtem Handeln und Handeln nicht von der Vorstellung einer handelnden Persönlichkeit trennen läßt.

Schon in den Gathas ist Vohumano deutlicher personifiziert und durch die oftmalige Betonung seines tätigen Eingreifens mehr in den Vordergrund geschoben als die übrigen Amesha spentas; sogar Asha (Arta), ein ethischer Begriff, der von je der arischen Weltanschauung das Gepräge gab, dauernd zur Bildung theophorer Namen diente und noch von den Gathas selbst (Y. 44, 3) die höchste Stellung nach Ahuramazda angewiesen erhielt, trat tatsächlich schon hier zurück, wie er sich ja auch später — sozusagen rechtlich — mit einer nachgeordneten Stellung hinter Vohumano begnügen mußte. Auch sonst wurden bei der Weiterbildung der Lehre allerlei bereits in den Gathas vorhandenen Gedankenkeime entwickelt, meist dadurch, daß Bilder sich zu Mythen verdichteten. So hieß es, daß das Rind sich den Bauern als den Förderer des „guten Sinns" zum Schutzherrn erwählt habe (Y. 31, 10), und daß die Herden durch Wohlvertrautheit mit dem guten Sinn zum Gedeihen gebracht würden (Y. 45, 9); Vohumano galt aber später als Schutzgott der Tierheit, der das zuvor der menschlichen Einsicht zugetraute Verhalten nunmehr übermenschlich erzwang.[25] Die Gathas lehrten, daß „gute Gesinnung" das Recht auf Anteil an der Herrlichkeit beider Welten, Gedeihen auf Erden und Wonne des Paradieses verleihe (Y. 28, 2 u. a.); daraus wurde, daß Vohumano auf goldenem Thron an der Schwelle des seligen Ortes weile und die Seele des Gläubigen feierlich begrüße.[26] Richter der Toten wurde er zwar nicht, sondern an dieser, für die Weltanschauung besonders wichtigen Stelle blieb die Überzeugung bestehen, daß das Schicksal der Abgeschiedenen sich automatisch-ursächlich entscheide gemäß den guten oder bösen Werken des Lebenden. Schließlich hieß es in den Gathas, daß durch die Kraft der „guten Gesinnung" der Fromme die geheimen

---

[24] KS II, 96. [25] EA I, 32. [26] Vendidad 19, 31.

Sprüche und durch diese die Forderungen kennen lerne, welche an den zum Heil Strebenden gestellt seien (Y. 34, 10; 48, 3). Gute Gesinnung kam zu Zarathustra, unterwies ihn in Gottesweisheit und sittlicher Lehre (Y. 43, 7 f.); dabei ist nicht einmal an traumhafte Erscheinung eines Gottes, sondern an das Wirken menschlich eigener Einsicht gedacht. Die Spätzeit aber setzte an Stelle dessen einen Offenbarungsglauben[27], der an stofflicher Gröblichkeit alles in anderen Religionen Vorkommende übertraf.

Freilich fand das Ergebnis in letzterem Falle wohl kaum allgemeine Anerkennung, und es verdankte wahrscheinlich einem auswärtigen, anderer Geistesart zugehörigen Einfluß seine Entstehung. Jedenfalls berief sich Mihr-Nerseh in seinem zu Bekehrung drängenden Erlaß an die Armenier nicht auf Argumente göttlicher Offenbarung; er suchte vielmehr durch sachliche, der Verstandeseinsicht und dem sittlichen Selbstbewußtsein zugängliche Erwägungen darzutun, daß der Mazdayasmus dem Christentum überlegen sei.[28] Die Antwort der Bischöfe dagegen berief sich fortwährend, bald deutlicher, bald verschleierter, auf göttlich-übermenschliche Autorität, und schon hiernach könnte man vermuten, daß die Legende von der göttlichen Offenbarung des Avesta, überhaupt die gesamte Wunderausstattung der Zarathustrageschichte erst in der Sassanidenzeit erfunden wurde, als das Avesta, um christlichen und jüdischen Auffassungen ein Gegengewicht zu schaffen, kanonisiert und heilig gesprochen wurde. Die nach ihrer Erwähnung in der griechisch-römischen Literatur als älter erweislichen Wundererzählungen haben sämtlich symbolische Bedeutung. Zudem ist die iranische Authentizität nicht immer gesichert.[29] Das knatternde Zauberwesen der meisten übrigen Erzählungen, in denen Gott und Gegengott ihre „Macht" bewähren durch Taten ohne jeden religiösen Sinn, ist mühselige Erfindung, mit bewußter Absicht geschaffen, denn volkstümliche Sage hätte gewiß nicht auf die Ausmalung des wichtigsten Vorgangs, den der mündlichen Unterredung zwischen Ahuramazda und Zarathustra, verzichtet.[30] Sehr wohl verständlich ist aber dieses Schweigen, wenn es aus theologischen Skrupeln geschah: unweigerlich wäre die Schilderung dem einzigen Vorbild, das dafür vorhanden war, der biblischen Szene am Sinai, ähnlich geworden, und sie mußte sich doch, wenn sie ihren Zweck erfüllen sollte, von ihr überall und wesentlich unterscheiden.

---

[27] EA I, 693 f. [28] ElSa 26 ff. [29] ClNa 42 ff. [30] PT 47 (V).

Zarathustra sollte ebenbürtig neben Moses und Christus, ja ihnen überlegen als Religionsgründer stehen. Eigenpersische oder ererbt arische Denkweise vertraute, dieses Ziel durch Betonung der Verständigkeit mazdayasnischer Weltanschauung am besten zu erreichen. Andere aber glaubten offenbar eher durch Einschaltung von Wundern überzeugen zu können, hatten also den iranischen Glauben an die unerschütterliche Ordnung, der alles Geschehen sich füge, verloren, und waren zugänglicher für die Vorstellung, daß ein unüberbrückbarer Gegensatz Gott und Menschen trenne, der göttliche Wahrheit nur durch Mitteilung zur Erde gelangen lasse, und daß der Verlauf der Dinge nichts als Bekundung einer ungehemmten, aber durch Gebet und Zauber beeinflußbaren göttlichen Willkür sei. Das aber ist die in semitischen Religionen herrschende und vom Judentum in das Christentum übergegangene Auffassung; die wunderreichen Zarathustralegenden konnten nur in solchen Kreisen des Persertums Eingang finden, die mit semitischem Blut oder mit semitischen Gedanken durchsetzt waren. Die geistig führenden Schichten Irans, vornehmlich das avestische Priestertum, hielten sich von solcher Krudität zurück und begnügten sich mit dem Glauben an geistige Offenbarung, die in menschlichen Gedanken eine göttliche Offenbarung zu fühlen glaubte, in derselben Auffassung, wie noch gegenwärtig geniale Eingebungen schaffender Künstler als Zeugnisse göttlichen Funkens bezeichnet werden.

**§ 42.** Kultische Bedeutung hat Vohumano im Mazdayasmus nie erworben, ebensowenig als die übrigen Amesha spentas, denn der Ritus bot keinen Ansatzpunkt für solche Entwicklungen, die ihrerseits die Mythologisierung und Personifizierung der Begriffsmythologeme vollendet haben würden. Anders bei Mithras, der zwar im Avesta, da priesterlicher Konservatismus die volkstümliche Vergröberung hemmte, vorwiegend als Verkörperung der Arta erscheint, aber in Festbrauch und Religion der Laien ein richtiger Gott wurde und dabei unter Abstreifung alter Merkmale mancherlei dem ursprünglichen Begriff fremde aufnahm.

Bedauerlicherweise fließen freilich die Quellen aus achämenidischer Zeit sehr dünn, und das Überlieferte ist wenig aufschlußreich. So läßt sich aus dem Umstand, daß Artaxerxes II. und III. den Mithras neben Ahuramazda auf ihren Bauinschriften nennen[31], über das Wesen des Gottes

---

[31] WB Art. Sus a; Art. Ham; Art. Pers.

durchaus nichts von Bedeutung schließen, denn es war schon längst aus zahlreichen Erwähnungen in hellenischen Schriftwerken und aus der Häufigkeit der mit Mithras zusammengesetzten Namen bekannt, daß er im Alltagsleben der Perser eine die avestische weit überragende Stellung innegehabt haben müsse. Die Griechen sahen in ihm einen Sonnengott [32]; möglicherweise war also die Umwandlung des Begriffsmythologems in einen naturhaften Gott, die im einheimischen Schrifttum erst sehr viel später nachweisbar ist, in der volkstümlichen Religion schon in alter Zeit vollzogen. Möglich aber ist auch, daß die Hellenen ohne weiteres annahmen, ein Gott, in dessen Hymnen von der Sonne die Rede sei, werde ein Sonnengott sein. Wie ungenau ihre Kenntnisse von persischer Religion überhaupt waren, wird ja klärlichst belegt durch Herodots (I, 131) Verwechslung von Anahita und Mithras und eine ähnliche bei Plutarch (Artox. 29), der einmal Helios (Mithras) und Ahuramazda gleichsetzte.

Aus einer ungenannten, offenbar alten und mit der zarathustrischen Religion gut vertrauten Quelle brachte aber derselbe Plutarch eine wertvolle, wenn auch mit den avestischen Lehren nicht ganz vereinbare Nachricht, daß nämlich Mithras μεσίτης, d. h. Vermittler, Unterhändler, gegenannt werde, weil er mitten zwischen Oromazes und Areimanios stehe.[33] Die bisherigen Versuche, dieser Stelle Herr zu werden, liefen sämtlich so unbefriedigend aus [34], daß nur vom Einschlagen grundsätzlich anderer Wege noch Erfolg zu erwarten ist. Der Beiname μεσίτης paßt unter den mazdayasnischen Gottheiten nur auf Vohumano, den Verkündiger der Lehren Mazdas, des Ahura. Freilich steht dieser nicht in der Mitte zwischen Gott und Gegengott, und es ist auch zwischen diesen urfeindlichen Mächten ein in der Mitte stehender Gott undenkbar. Vohumano soll den Frommen das Reich verleihen am Tag des Seelengerichts (Y. 46, 10 u. a.); doch nicht er ist der letzte Richter der Welt, sondern als solcher erscheint in den Gathas Ahuramazda selbst, später neben Sraoscha und Raschnu aber Mithras [35], in einem Amt also, das ihm als Rächer aller Übeltat im Leben gebührte. Dem Vohumano weisen die apokalyptischen Pehlewischriften nur das überflüssige Amt zu, sich im Rahmen der anderen, von dem Geschick der Einzelseelen handelnden Eschatologie am Tore des Paradieses vor dem nahenden Seligen grüßend zu erheben.

---

[32] Xen. Cyrup. VIII, 7, 3; Strabo XV, 732 u. a. [33] Plut. de Is. et Os. 46. [34] Vgl. ClNa 157. [35] EA II, 82.

Auch sonst bestehen Verbindungen zwischen diesen beiden Göttern[36], aber es scheint nicht richtig, daraus zu folgern, daß Zarathustra den neuen Gottesbegriff gewonnen habe durch bewußte Abstraktion von allem naturhaft Bildlichen, das der ältere des Mithras aufgenommen hatte. Abgesehen nämlich davon, daß solche Vermutung nicht auf die Gesamtheit der Amesha spentas anwendbar wäre[37]: ein religiöser Reformer, der überkommene Kulte verwirft, lehnt notwendig auch die zugehörigen Gottesbegriffe als irrtümliche und verderbliche Erfindungen ab, würde also vergleichsweise nicht auf den Gedanken kommen, den Madonnenkultus zu bekämpfen durch Aufstellung eines Begriffsmythologems „Mütterlichkeit". Die Amesha spentas wurden geschaffen, um den durch Höllensturz der früheren Götter leer gewordenen Himmel völlig neu zu bevölkern, und Zarathustra, ob er nun mit seinen Begriffsmythologemen ganz Neues schuf, oder ob er dabei an altüberlieferte, auch in den indischen Adityas wirksame arische Gedanken anknüpfte[38], wird sicherlich nicht geahnt haben, daß sein Vohumano den verdunkelten Kerngedanken des arischen Mithras oder einen verwandten anderen wieder an das Licht hob. Aber es scheint, als ob diese gedankliche Nachbarschaft eine nachträgliche Angleichung, die in der Volksreligion vor sich gegangen wäre, erleichtert hätte, so daß dort eine „Mithras" genannte zwei-einige Gottesgestalt entstand, die von der Priesterreligion dann wieder — zwar wenig einsichtsvoll — zerlegt wurde. Dieses Mischgebilde war als Vohumano Mittler zwischen Gott und Menschen, hütete als Mithras Treu und Glauben vor Freund und Feind (Yt. 10, 2), stand also mitten zwischen Gut und Böse und hatte als Totenrichter (Mithras) über Sühne und Belohnung zu entscheiden: die Annahme, daß der ältere, volkstümlich gewordene Mazdayasmus eine Gottesgestalt dieser Art gebildet hatte, scheint gefordert, wenn man im Einklang mit der persischen Überlieferung zu einem Verständnis der — leider allzukargen — Bemerkungen Plutarchs oder seines Gewährsmannes gelangen will.

Schon irdische Könige sind dem Manne aus dem Volk unnahbar und nur durch Vermittler zugänglich; um deren Wohlwollen hat sich der Rechtsuchende zuerst zu bemühen, und wenn ihm dieses glückte oder mißlang, so ist meist seine eigene Betätigungsmöglichkeit zu Ende. Daher pflegen auch in den Religionen die Mittler kultisch und weltanschauungsmäßig die bedeutendsten Personen des Götterstaates zu

[36] EA II, 33f. [37] AvLm 63. [38] GgAs 241ff. und sonst.

sein, so im Christentum der Messias oder die Fülle der Heiligen, denen der bescheidene Mensch vertrauensvoller mit persönlichen Angelegenheiten naht als dem weltbeherrschenden Gott. Die Volkstümlichkeit des Mithraskults wird ebenfalls aus diesem Mittleramt des Gottes hervorgegangen sein, und es scheint, als müsse hieraus wiederum die hohe Geltung seines jährlichen Festes, der Mithrakana, erklärt werden. Es erhielt sich bis in die islamische Zeit, überdauerte also den Kultus des namengebenden Gottes, so wie das in Deutschland mit dem Osterfest geschah, das in neuem Sinn, aber mit den alten Riten begangen, späteren Geschichtsforschern ein jahrhundertelanges Fortdauern des Ostaradienstes vortäuschen könnte.

Von den achämenidischen Mithrakana ist allzuwenig bekannt, wie überhaupt die ernsten hellenischen Werke, die mit anscheinend tiefer Kenntnis von persischen Dingen berichtet haben, größtenteils verloren sind. Erhalten blieben dagegen einige Anekdotenkrämer höheren oder tieferen Ranges, und sonst kuriose Erzählungen abgerissener Einzelheiten, die nur zu einem — schließlich doch ergebnislosen — Suchen nach hypothetischen Ergänzungen des Zusammenhangs verleiten können. Hierzu gehören die bei Athenäus (X, 45) erhaltenen Bemerkungen des Ktesias und Duris, daß am Mithrakanafest der König allein und er nur an diesem Tage tanzen und sich betrinken dürfe. Vermutlich lagen dem Deipnosophisten vollständige Beschreibungen des Rituals vor. Eine kümmerliche Ergänzung läßt sich aus Strabo (XI, 530) entnehmen: der Satrap von Armenien hatte zu diesem Fest jährlich 20000 nisäische Füllen abzuliefern. Ob das ein Tribut und das Fest nur der Zahlungstermin war, oder ob eine engere Gedankenverbindung zwischen Mithras und dem Roß bestand, bleibt ungewiß. Für ersteres sprechen die Angaben Xenophons (Anab. IV, 5, 35), der bei der Durchquerung Armeniens die dortige Pferdezucht kennen lernte: ein besonderes Tier war dem Helios heilig, die Herde selbst ward zu Abgabe an den König gezüchtet. In der Marschordnung der persischen Königsprozession schritten aber Stiere für den „Zeus" und Rosse für den „Helios" als Opfertiere vor den fahrenden Heiligtümern dieser Götter einher [39], was besondere Riten und Mythen des damaligen Mithrasdienstes anzudeuten scheint. Auch das Roßorakel, das bei der Wahl des Darius zur Anwendung kam, ließe sich vielleicht in diesem Sinne deuten: nicht der Sonne selbst, sondern dem vor ihr einherfahrenden Mithras als dem Gott

[39] Xen. Cyrup. VIII, 3, 11.

der Ordnung und des Vertrages könnte die Entscheidung überlassen worden sein, verkündet durch das zuerst wiehernde Roß.[40] Alles das aber sind Vermutungen, die sich nicht prüfen und deshalb nicht weiterführen lassen; es könnte vielleicht ein Nachklang alter Mythen sein, daß im Avesta der Wagen des Mithras bespannt ist mit vier weißen, unsterblichen Rennern mit goldenen und silberbeschlagenen Hufen (Yt. 10, 25). Jedoch hätte sich dann die Bedeutung dieses Zuges bis zur Unkenntlichkeit verwischt dadurch, daß auch anderen Göttern, so der Ardvi Sura Anahita, ein gleich prächtiges Gespann zugeschrieben wurde (Yt. 5, 13): der rossebespannte Wagen stellte nur noch ein in Götterkreisen übliches Beförderungsmittel dar.

Sehr wahrscheinlich ist, daß das von Herodot und Ktesias μαγοφονία genannte Fest eigentlich bagajada hieß, und daß dieses wiederum wegen seiner fünftägigen Dauer dem Mithrakana gleichzusetzen ist, mit dem es auch bezüglich der Jahreszeit zusammenfiel.[41] Über den Ritus und danach über das Wesen des gefeierten Gottes ergeben sich jedoch daraus keine weiteren Schlüsse. Überliefert ist in dieser Hinsicht nur, daß die Mager während des Festes ihre Häuser nicht verließen[42], doch ist das zweifellos eine aus dem entstellten Namen abgeleitete Erfindung Herodots oder seiner Gewährsmänner. Schien das Fest einem Magermord zu gelten, so mußte auch die dürrste Phantasie auf die Vermutung geraten, daß an diesem Tage wohl die Mager überhaupt gefährdet seien und besser sich verborgen halten würden. Von da bis zur Behauptung, daß dem wirklich so sei, ist nur ein kleiner und notwendiger Schritt. Bemerkenswert ist hier allein, daß „baga" auf den Inschriften der Achämeniden nur als Appellativ „Gott" vorkommt, daß also, wenn dieses Wort in volkstümlichem Religionsbrauch in engerem Sinn den Mithras bezeichnete, eine nicht ohne weiteres erklärliche Zwiespältigkeit vorläge, und zwar zwischen der Sprache hie der Inschrift-setzenden Könige, dort der Feste- und Kalender-bestimmenden Priesterschaft (§ 45).

Die Legende des Mithrakanafestes, wie sie von Albiruni[43], also erst aus islamischer Zeit, überliefert ist, überrascht dadurch, daß sie in nichts an den avestischen oder vedischen Mithras gemahnt. Sie faßt den Gott als Repräsentanten der Sonne, knüpft aber sonst, ebenso bezüglich des Ram-Rôz, das den Abschluß der fünftägigen Feier bildete,

---

[40] Herod. III, 84 ff.; Ktes. bei Phot. bibl. 72, 15. [41] MaGe I, 64; II, 131 ff. [42] Herod. III, 79; Ktes. l. c, 72, 15. [43] BiCh 207 ff.

an die Sage von der Besiegung des Azhi Dahaka durch Feridun und den Schmied Kavê an. Diese ist (§ 34, 95) die persische Fassung einer dem Kaukasiertum zugehörigen Narthensage. Ganz unarisch klingt es auch, daß am Tage des Mithrasfestes Gott den Mond in seinen Glanz gekleidet und ihn, den als dunklen, schwarzen Ball geschaffenen, mit Licht erfüllt habe. Das Avesta bietet hierzu keine Parallele, wohl aber findet sich eine solche bei Eznig, einem armenischen Apologeten des fünften Jahrhunderts, angedeutet in der gleichfalls ganz unarisch gedachten und wohl dem armenischen Mazdayasmus entstammenden Sage, daß Ormizd nicht das Licht habe schaffen können, und deshalb mit seiner Mutter einen Sohn, die Sonne (Mihir), und mit seiner Schwester den Mond erzeugen mußte.[44] Hat sich nun schon durch die Legende des Mithrakanafestes eine Verbindung von Mithras zu Azhi Dahaka, d. h. zu dem hettitischen Wettergott, dem Besieger der Schlange Illujankas, hergestellt (§ 33), so scheint es nunmehr denkbar, daß die Neumondscheiben in den Tempeln dieses Gottes und auf dem Stierbild von Üjük (§ 37) irgendwie auf — noch unbekannte — Urformen dieser persischen Sagen von der zuerst dunklen Erschaffung der Welt zu beziehen sind. Diese Vermutungen sind jedoch so locker geschlungen und ungewiß, daß es sich, solange sie allein stehen, nicht lohnt, ihnen weiter nachzugehen. Dagegen darf man annehmen, daß diese beiden Sagen sich nicht erst in irgendeiner Spätzeit an das Mithrasfest angeschlossen haben. Gehörten sie aber schon in alter Zeit zum Bagajadafest, so ergibt sich als Vermutung, daß Baga seinem Wesen nach völlig anders geartet als Mithras, vielmehr eigentlich der Besieger des Azhi Dahaka, also Feridun und verwandt dem kaukasischen Wettergott war. Es würde also dieses Hauptfest der Perser eigentlich der vorarischen, kaukasischen Unterschicht des iranischen Volkstums entstammen, wie es ja auch weit mehr ein bürgerlich-staatliches als ein religiöses Fest gewesen zu sein scheint. Die Berechtigung solcher Folgerungen läßt sich nur unter Heranziehung der armenischen und der volkstumsverwandten Mithrasmythen Kleinasiens nachprüfen.

**§ 43.** Von den Kultbildern der Mithrasmysterien war schon mehrfach die Rede (§ 34, 35). Zur Weiterführung der dort bereits behandelten Einzelheiten soll hier der Nachweis versucht werden, daß der darin herrschende Gott nur dem Namen nach arisch, in seinen Mythen aber ganz und gar kaukasisch war, im Gegensatz zu der verbreiteten Mei-

[44] CuTm II, 3.

nung[45], daß die Gedankenwelt dieser Mysterien den Inhalt der volkstümlichen, vorzarathustrischen Religion der Altperser bewahrt habe. Dabei ist zu beginnen mit dem ältesten Zeugnis, den Inschriften und Reliefs auf dem Grabmal des Antiochus von Kommagene.

Eine der Marmortafeln zeigt den König und den Gott einander gleichwertig gegenübergestellt[46]; beide sind in Landestracht, der König mit hoher, tiaraförmiger Krone, die nicht unähnlich der armenischen auf den Münzbildern des Tigranes ist.[47] Der Gott hat das Haupt bedeckt mit einer sog. phrygischen Mütze von höherer als der später auf den Bildwerken der Mithrasmysterien üblichen Gestalt. Sein Haupt ist umgeben von einem Strahlenkranz und hebt sich ab von einer Sonnenscheibe. In der Linken hält er einen unerkennbaren Gegenstand; die Rechte ist zerstört, es scheint aber, als sei ein feierlicher Handschlag dargestellt gewesen, oder als hätte der Gott, wie Ormuzd und Anahita auf den sassanidischen Felsbildern von Persepolis, dem König ein Herrschaftssymbol überreicht. Der Inschrifttext umschreibt das Wesen des Gottes durch die Namen Apollo—Mithras—Helios—Hermes.

Ungewöhnlich berührt hierbei besonders die Erwähnung des Hermes. Aus Scholien, Inschriften und Münzbildern geht hervor[48], daß dieser Gott in Kommagene, Kataonien, Kilikien und Kilikia tracheia von großer Bedeutung war; sicherlich ist von einem einheimischen, nichtgriechischen Gott die Rede, aber wie dessen Wesen war, läßt sich aus solchen Quellen nicht erkennen. Der Umstand, daß ihm in den beiden Kilikien Höhlenkult geweiht war, stellt jedoch eine weitere Verbindung zu dem Gott der Mysterien her, dessen Heiligtümer stets die Form einer Felsengrotte nachahmten. Der hellenistische Synkretismus verwertete bei Hermes vorzugsweise seine Eigenart als Psychopompos; die Vermutung liegt sehr nahe, daß diese auch der Anlaß zur Gleichsetzung mit Mithras gewesen sei[49], der in den Mysterien nachweislich als Seelenführer angerufen ward.[50] Jedoch ist die nächstliegende Lösung keineswegs immer die zutreffende. Gleich der Text der kommagenischen Inschrift weiß nichts von solchem Geleit: Antiochus glaubte, daß der sterbende Leib selbst die „gottgeliebte Seele zum himmlischen Thron des Zeus Oromasdes in die grenzenlose Ewigkeit emporsende".[51] Ebensowenig kannte die persische

---

[45] CuTm II, 5; CuMi; RM II, 3039. [46] HuPu 272 ff., II a; SaKp T. 56. [47] LhAr I, 429. [48] RM I, 235; PW VIII, 750 f. [49] PW VIII, 791. [50] CuTm I, 38. [51] HuPu 272, Ib.

Religion diese Bedeutung des Mithras; überhaupt ist unerfindlich, aus welcher östlichen Religion dieses Merkmal des Mysterienmithras entnommen sein könnte.

Sucht man nach anderen Anknüpfungspunkten, so kommt gar nichts darauf an, was die Urbedeutung des Hermes gewesen sein mag, und was für Beziehungen sich zwischen diesem und der urägäisch-kleinasiatischen Götterwelt ergeben. Weder Antiochus noch seine hellenistischen Zeitgenossen wußten darüber etwas, sondern sie nahmen den ihnen gegenwärtigen Gottesbegriff zum Ausgangspunkt des Vergleichs. Da nun — allerdings nicht in Kommagene selbst, sondern nur in dessen Nachbarschaft erweislich — Hermes irgendwie mit der Vorstellung von Höhlen verbunden war, so dürfte auch eine auf solche bezügliche Sage die Verklammerung geliefert haben, also die in der hellenistischen Dichtung meist etwas scherzhaft behandelte Erzählung vom Diebstahl der Rinder des Apollon, ihre Entführung in eine Grotte und von der Erfindung des Feueranzündens durch Aneinanderreiben zweier Hölzer. Diese Vermutung erhält eine Bestätigung dadurch, daß der hellenische Beiname des Hermes βοῦκλεψ, der auf den — lateinischen — Inschriften der Mithrasmysten allerdings fehlt, in den Schriften der griechischen Gegner oft als mithrazistisch erwähnt wird, und zweitens dadurch, daß bildliche Darstellungen dieser Szene fast zum ständigen Inventar der Altarbilder der Mysterien gehören. Wahrscheinlich dürfte wegen dieser — durch längst vergessene urzeitliche Zusammenhänge bewirkten — Gemeinsamkeit des Mythus ein kleinasiatischer Gott den Namen Hermes erhalten haben und dann in den Mysterien nachträglich auch mit dessen Eigenschaft als Psychopompos begabt worden sein, weil diese in der auf Erlösung und göttliche Jenseitshelfer erpichten Spätzeit des Hellenismus als der wertvollste Zug im Wesen des griechischen Gottes erschien.

Apollo galt im späteren Altertum vorzugsweise als lichter Himmelsgott, ward vielfach, auch in Patara und Thyateira, also in der Nachbarschaft Kommagenes, der Sonne völlig gleichgesetzt.[52] Dennoch ist kaum anzunehmen, daß er von Antiochus einfach als eine Duplikatur des Helios genannt wurde. In der Reihenfolge der Namen Apollon—Mithras—Helios scheint doch der persische Name absichtsvoll als Unterscheidungszeichen zwischen die beiden griechischen gesetzt zu sein. Es wurde bereits darauf hingewiesen (§ 37), daß vermutlich Apollo hier einen kleinasiatischen,

[52] PW II, 19 ff., 52.

wegen seines Bogenschießens dem „Fernhintreffer" angeglichenen Gott bezeichne.

Nicht weiter problematisch sieht die Verbindung zwischen Mithras, seinem Strahlenkranz und der Sonnenscheibe mit Helios aus, um so weniger, als der Gott auch in Persien schließlich völlig solares Wesen gewann (§ 42). Aber zu bedenken ist dabei, daß der Mithras der Mysterien auf das deutlichste vom Sonnengott unterschieden war, so zwar, daß sich in einigen der abgebildeten Vorgänge, wie bei der gemeinsamen Fahrt durch den Himmelsraum auf rossebespanntem Wagen, das Vorhandensein besonderer, weder dem avestischen Mithras noch dem hellenischen Helios zugehöriger Mythen erweist. Die biblische Erzählung von der Himmelfahrt des Elias, die in der christlichen Antike so außerordentlich beliebt war, vielleicht auch die griechische Phaëtonsage, in dieser allerdings bis zur Unkenntlichkeit entstellt, könnte auf den gleichen Mythus zurückgehen; die große Bedeutung, die dem Elias und seiner Himmelfahrt in den Überlieferungen der Kaukasusländer innewohnt, macht es wahrscheinlich, daß es sich dabei um einen diesem Volkstum angehörigen und mit ihm über Syrien und Palästina verbreiteten Mythus, vermutlich von einem Wettergott, handelt.

Wenn Antiochus den Mithras und den Helios zu einer Person verband, so wich er demnach aus der Bahn der in seinem Lande gültigen Gotteslehren. Zugleich aber führte er den iranischen Gott in einer ihm sonst nirgends zugewiesenen Rolle ein, nämlich als einen enger mit dem Königtum verbundenen, die Königsmacht sanktionierenden Gott. Die Vermutung, daß auch hier eine uralte kleinasiatische Vorstellung eingewirkt habe, und daß in Mithras—Helios die hettitische Sonnengöttin von Arinna, die Schutzgottheit des kanisischen Königtums, fortlebe, würde jedoch wohl irrig sein, denn daß diese tatsächlich eine Sonnengottheit war, wird nur aus dem Ideogramm *ᵈUD* geschlossen, mit dem ihr Name in den Keilschrifturkunden geschrieben ist. Ihr eigentlicher Name war protohattisch und lautete Wurusemi; sie war die Gemahlin des *ᵈU* same[53], was als „Wettergott des Himmels" übersetzt wird, und war irgendwie verbunden mit dem *ᵈU* bihassassis.[54] Was der letztere Beiname bedeutet, scheint noch unbekannt; das Ideogramm *ᵈU* überall als „Wettergott" zu lesen, ist nach dem früher (§ 36) Dargelegten kaum richtig. Die Göttin *ᵈUD* von Arinna ihrerseits ist in ihren Dokumentierungen bis jetzt nur als

[53] FoJ 192, 240. [54] KUB VI; WzHu 95ff.

Schutzherrin des Königstums zu erkennen, in deren Tempel die Staatsarchive niedergelegt waren, und als deren Priester der Inhaber des Throns sanktioniert war. Auch wurde sie als Orakelgöttin bei wichtigen Staatsentscheidungen angerufen.[55] Nun ist aber das Ideogramm *UD* in den Urkunden auch für die Königsanrede verwendet und wäre dort sinngemäßer als „Majestät" zu übersetzen; vielleicht gilt dasselbe auch für die Göttin von Arinna, die dann „Majestätsgöttin", aber keine Gestirngottheit gewesen wäre. Diese Vermutung wird bekräftigt durch die Beobachtung, daß die Anrede „Sonne" in der Bedeutung von „Majestät" ägyptischem Zeremonial entnommen zu sein scheint[56], ebenso wie das hettitische, auf den Hieroglyphenurkunden der Felsbilder und neben eben solchen Hieroglyphen im Siegel des Arnuwandas vorkommende Königssymbol.[57] Bei keinem Volk kaukasischen Stammes war sonst das Königtum unter den Schutz der Sonne gestellt; das ägyptische Symbol ging zwar über zu den Chaldern, den Assyrern und den achämenidischen Persern[58], wurde aber nirgends als Sonne verstanden. Also dürfte auch Antiochus von Kommagene seine Würde nicht im Anschluß an alte Mythen von einem Mithras—Helios oder von der Sonne als Schutzgottheit des Königtums abgeleitet haben, sondern er brachte hier einen eigenen Gedanken zum Ausdruck, als er in „Mithras dem Schützer der Verträge" das zu einer göttlichen Persönlichkeit gestaltete, was ihm als „gesichertster Besitz und süßester Genuß" der Menschen und insbesondere der Könige erschien: Frömmigkeit und Heiligkeit (εὐσέβεια und ὁσιότης)[59], Begriffe hellenistischer Ethik, aber nicht Amesha spentas. Er hätte damit also an wirklich iranische Vorstellungen angeknüpft, sie aber frei und ohne alle Rücksicht auf mazdayasnische Orthodoxie behandelt.

Der gegen die Ableitung der Mithrasmysterien aus Ostkleinasien hauptsächlich erhobene Einwand, daß gerade in diesen Gegenden von lebhafterem Mithraskult nichts zu spüren sei[60], geht demnach fehl. Hermes und Apollo, die von Antiochus dem Mithras zugeordneten Götter, treten in diesen Landschaften auffällig als bevorzugte Kultgötter hervor; von ihrem örtlich besonderen Wesen ist sonst nichts bekannt, aber sie werden nur dem Namen nach griechisch, ihrem Mythenbestand nach kleinasiatisch gewesen sein. Die Bevorzugung der Namen Apollo und Hermes in den In-

[55] WeD 23, 27; WzHu 97; GzH 33 u. a. [56] KAt No. 45, 46, 47, 61; GA II, 1, 513. [57] KBo V, 7, 45; MCh 29, Abb. 13—24. [58] MCh Abb. 25—27; PCh II, 734, Abb. 397; HbMe T. 3; Oy IV, T. 44. [59] HuPu 272f., Ia, Ib. [60] DtRm 29.

schriften und den griechischen Berichten steht jedenfalls solcher Annahme nicht entgegen. Andererseits bezeugt das Grabmonument des Antiochus von Kommagene, daß wenigstens einige der in den Mithrasmysterien vereinigten kleinasiatischen Mythen schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert mit dem Gottesnamen Mithras verbunden waren. Der Kult des iranischen Gottes wird wie der der Anahita (§ 56) schon in achämenidischer Zeit nach Kleinasien gelangt sein, vermochte aber ebensowenig wie dieser seine Eigenart zu bewahren, sondern ward in seiner neuen Umgebung überwältigt von den uralt im Lande eingesessenen Vorstellungen, die in allen derartigen Fällen eine sonderbare Kraft zu passivem Widerstand bewährten. Der Spruch:

*Die fremden Eroberer kommen und gehn;*
*Wir gehorchen, aber wir bleiben stehn*

könnte eigentlich auf die Geistesart des kleinasiatischen Volkstums gemünzt sein.

**§ 44.** Als unzweifelhaft mazdayasnischer Herkunft hat immer der im Hauptbild der Mithrasmysterien dargestellte Mythus von der Tötung des Stiers gegolten. Er faßt in eines zusammen, was die persische Kosmogonie als zweierlei getrennt hielt, den Urweltstier Evakdat und seinen apokalyptischen Doppelgänger, den Stier Hadhayos, den am Ende der Dinge der Saoshyant opfern wird, und er läßt den Mithras das Opfer vollziehen. Somit dürfte es sich auch nicht um Entlehnung handeln, sondern um zwei divergent entwickelte Fassungen eines und desselben Grundstoffes. Daß die mithrazistische in diesem Falle wirklich persische Elemente enthält, wird freilich belegt durch Beigaben nebensächlicherer Art, mazdayasnische Vorstellungen, die das Gepräge ihrer Heimat unverkennbar an sich tragen, die Schlange, das dämonische Tier, das das Blut des Opfers aufleckt, damit es nicht die Erde befruchte, der Skorpion, der den Samen des Stiers verzehren will, damit dieser nicht die Tierwelt erzeuge, und schließlich der Hund, der die Leiche anblicken muß, damit der Tod religiös geheiligt sei. Es fehlt der Mond, der nach dem Avesta den Samen des Stiers zu reinigen oder zu bewahren hatte, und ebenso Gayomard, der mit dem Urstier geschaffene Urmensch, überhaupt jegliche Anspielung auf die Schöpfung des Menschen. Diese beiden Lehren sind eben erst spätere Erfindungen mazdayasnischer Theologie (§ 46), von denen nicht feststeht, ob sie schon damals bestanden und ob sie je nach Armenien und Ostkleinasien Zugang fanden.

Die Gathas und das jüngere Avesta erkannten den Mythus vom Urstier nicht an; die „Seele des Rindes“,

Géush Urvan, ist eine Abstraktion völlig anderer Art ohne jeden mythologischen Beiklang. Das wirkliche Rind wurde Klage erhebend vor Ahuramazda gestellt und konnte in jenen Regionen nur als geistiges Wesen, durch Entsendung seiner Seele vertreten sein (Y. 29, 5). Ahuramazda selbst ist als Schöpfer gedacht „durch Asha“, d. h. durch rechtmäßiges Naturgeschehen (Y. 48, 6). Diese orthodoxe Lehre steht auch zu Anfang des Bundehesch (I, 28); bald darauf (III, 18; IV; X) wird dort aber das Rind in Vorzugsstellung herausgehoben. Es erlag dem Angriff der Jahi und rief im Sterben aus, daß nun die Tiere entstehen sollten. Da sproßten aus seinen Gliedern Getreide und Pflanzen; aus seinem Samen, der im Lichte des Mondes geläutert ward, erwuchs ein Rinderpaar, die Stammeltern der vielen Tierarten der Erde. Einer seiner Nachkommen war der Stier Hadhayos, der später die Menschen von Weltteil zu Weltteil trug, dann in einem umfriedeten Raum angekettet ward, von wo er am jüngsten Tage kommen soll, damit der Saoshyant ihn als Opfer schlachten und aus seinem Mark, das vermischt wird mit göttlichem Haoma, den auferstandenen Menschen den beseligenden Unsterblichkeitstrank bereiten könne.[61]

Beide Stiere erzeugen also Leben durch ihre Körpersubstanz, eine schon an sich verdächtige Verdoppelung. Daneben aber ein widersinniger Gang der Handlung: der Stier Hadhayos steht unverwendbar abseits, den urzeitlichen Fabelwesen, wie dem dreibeinigen Esel im Meere Vourukascha, beigesellt, denn sein einzig wesentlicher Daseinszweck ist das eschatologische Opfer. Ahuramazda begann zwar die Schöpfung, aber vollendet ward sie erst, weil der Dämon feindlich eingriff, das zuerst geschaffene Urtier tötete und so die Keime der vielspältigen Tier- und Pflanzenwelt aus den Fesseln der Anfangsgestaltung löste. Vernichter des von Ahuramazda Geschaffenen konnte nach dem dogmatischen Schema nur ein Abgesandter Angrumainyus sein; sicherlich aber war in der ursprünglichen Fassung der Sage die Tötung des Urstiers und die Schöpfung der Tiere und Pflanzen segensreiche Tat eines wohlmeinenden Gottes gewesen. Erst durch Hinzutritt Ahuramazdas als des Schöpfers ward ein Widerspruch aufgetan und die Verdoppelung des Stiers und seiner Tötung erzwungen. Sogar in die Gathas ist ein Nachklang der alten Mythenfassung versehentlich eingedrungen, denn dort (Y. 29, 2) tritt ein „Schöpfer des Stiers“ als Fürsprecher seines Geschöpfes auf, eine Gestalt, die sich

[61] BdWe XIX, XXXI; AvDa II, 285, Anm. 28.

der sonstigen begriffsmythologischen Götterwelt Zarathustras nicht einfügen läßt und überflüssig war, wenn sie nicht der landesüblichen Religion entstammte. Deutlicher sind Anspielungen im jüngeren Avesta (Vend. 21), teils Hinweise auf den Mond, den Bewacher des Samens, teils bestrebt, der landläufigen Vorstellung über den Tod des Urstiers eine orthodox zulässige Wendung zu geben. Jedenfalls ist also dieser Mythus uraltes Geistesgut, in seiner Urform dem des Mithrasbildes der Mysterien irgendwie nahestehend. Nicht der Saoshyant, eine als Mensch gedachte Gestalt, sondern ein Gott wird in der Urform des Mythus die Tötung vollzogen haben; ob dieser Gott aber Mithras war, ob erst im armenisch-kappadokischen Entstehungsgebiet der Mysterien sich dieser Mythos dem locker geschlungenen Bündel der übrigen, fremdartig unter Mithras vereinten anschloß, ob er ursprünglich dem arischen oder dem kaukasischen Element des iranischen Volkstums angehörte, und ob er in Armenien ureinheimisch oder dort als Ganzes erst nachträglich eingeführt wurde: alles das sind Fragen, auf die sich teils gar nicht, teils erst auf Grund tieferer Prüfung antworten läßt.

Uralte Mythen pflegen auf nähere Dinge gerichtet zu sein denn auf Kosmologie und Eschatologie. Sie umkleideten einst einen Zauberritus, der auf Sicherung von Gegenwartsbedürfnissen gerichtet war, und in diesem Sinn wird auch der Mythus vom Urstier vorzeiten einmal erdacht worden sein. Auf Grund vielfacher Analogien wird man annehmen dürfen, daß einst alljährlich, um die Fruchtbarkeit der Weidefluren — vielleicht auch der Herden selbst — zu schaffen, Blut und Fleisch eines geschlachteten Stiers ausgestreut wurde. Genau dieser Ritus ist von dravidischen Stämmen Indiens bekannt geworden, und zwar als Ersatz für ein ursprünglich zu diesem Zweck und in dieser Weise dargebrachtes Menschenopfer.[62] Weitere, genau sich deckende Parallelen sind die hinter der indischen Sage vom Urmenschen Purusha[63], hinter der babylonischen von der Opferung des Kingu[64] oder der Lamgagötter zu vermutenden Zauberriten, so daß, wenn man den dravidischen Brauch und die Sagen vom Urstier Evakdat und vom Mithrasstier mit hinzuzieht, die Verbreitung sich ungefähr mit der des Kaukasiertums deckt. Außerhalb dieses Kreises könnten gewisse Mythen ebenfalls zu einer Deutung auf urzeitliche Darbringung eines Menschenopfers als Fruchtbarkeitszauber

[62] FGb VI, 410f.; V, 236, 245ff.; MnWf I, 361f., 363ff.
[63] VGr X, 90; DGp I, 154ff. [64] UnRb 47f., 55, 57.

herausfordern, doch handeln diese, wie die babylonische Sage von der Teilung der Tiamat[65] oder die germanische von der Zerstückelung des Urweltriesen Ymir[66], dann von der Entstehung von Erde, Bergen, Himmel und Meer, ohne die Schöpfung der Tier- und Pflanzenwelt einzuschließen. Sie sind also doch wohl spekulative Dichtungen ohne unmittelbaren Bezug auf Riten des Opferzaubers.

Allerdings fehlt für die kaukasische Herkunft hier der Kernpunkt des Beweises, nämlich die Auffindung der vollständigen Schöpfungssage oder des zugehörigen Zauberbrauches in der Überlieferung der Kaukasusvölker selbst. Letzte Nachklänge indessen können davon vorliegen in dem Menschenopfer, das vor alters dem iberischen Mondgott dargebracht wurde[67] und unter Fortfall der Tötung bis zur Gegenwart fortbesteht, angeblich dem heiligen Georg geweiht, aber doch unverkennbar auf den Mond bezogen.[68] Hier wäre dann die Zerstückelung des Opfers und der Fruchtbarkeitszauber ersetzt durch ein zu Entsühnungszwecken ausgeübtes, in dieser Form unverständliches Herumtrampeln auf der Leiche oder dem gefesselt am Boden Liegenden, während sich in Georgien bis in das 17. Jahrhundert ein Stieropfer erhielt[69] mit Zerlegung des Tiers, aber nicht zu Zwecken agrarischen Zaubers, sondern im Glauben an Krankenheilungswirkungen.

Treffen diese Vermutungen zu, so wäre weiter zu folgern, daß gleich so vielen anderen Göttermythen und Riten des Kultzaubers auch dieser vom Urstier eine kraftvolle Zurückdrängung durch Zarathustras Reform erfahren hätte, aber in späterer, d. h. in nachavestischer Zeit, wieder emporgestiegen sei. Er ist nichtarischer Herkunft, also würde sein Eindringen in die religiöse Vorstellungswelt der Pehlevischriften auf Rassenverschiebungen im Persertum, auf Einschmelzung und Aufzehrung der arischen Herrenschicht und steigenden Einfluß der Art und Denkweise der bis dahin sozial untergeordneten anarisch-kaukasischen Grundbevölkerung hinweisen. Selbstverständlich entfalteten sich aus der Mischung der nunmehr zusammenfließenden Vorstellungswelten mancherlei neue Gedanken, aber doch läßt sich das Auftreten von Widersprüchen und Zusammenhangssprengungen nicht verkennen, eben das überzeugendste Zeichen dafür, daß eine Durchkreuzung verschieden gerichteter Geistesarten und Denkweisen stattgefunden hatte.

---

[65] UnRb 364. [66] Wafthrudismal 21 ff.; MnWf I, 364. [67] Strabo XI, 503. [68] EiVg 229; WsGh 100 f. [69] BrTo 554 ff.

**§ 45.** Die oben (§ 42) bezüglich des Bagajada- und Mithrakanafestes und seiner völkischen Herkunft geäußerten Vermutungen stehen also nicht mehr allein. Nur würde sich ergeben, daß, wenn dieses Fest der kaukasischen Grundbevölkerung Westirans angehörte, das Anariertum bei der bürgerlichen und staatlichen Angelegenheit sich eher und stärker als bei der kultischen geltend gemacht hätte. Solcher Folgerung scheint entgegengehalten werden zu müssen, daß eine herrschende Volksschicht wohl gerade im Staatswesen seine Eigenart zum reineren Ausdruck bringen werde, doch wäre dieser Einwand nicht so unbedingt zwingend, daß er aufrechterhalten werden könnte, wenn noch weitere Belege für die kaukasische Herkunft des Gottes Baga sich beibringen lassen. Das aber scheint tatsächlich geschehen zu können.

Ein berühmter Tempel des armenischen Mithras, dem Tigranes eine Bildsäule des Gottes gestiftet hatte, und den der Bekehrungseifer Gregors zerstörte, lag in einem „Bagariz" genannten Ort[70], war also eigentlich dem Baga geweiht. Dieser Name bedeutet persisch „der Zuteilende". Vanatur, der einzige Gott der Armenier, der einen einheimischen Namen zu tragen schien[71], im griechischen Text des Agathangelus ξενοδέκτος θεός genannt, heißt „der Gastfreie"; er ist also Baga mit einfach ins Armenische übersetztem Namen, wie auch sein Hauptfest, von den Christen umgewandelt in eine kirchliche Freudenfeier zur Erinnerung an eine Massentaufe, die den Sieg der Bekehrung entschied, in all und jedem den Mithrakana entsprach, dem Erntefest, mit dem das alte Jahr schloß und das neue begann.[72] Freilich berichtete Moses von Chorene, das entsprechende Fest in Bagavan, Vorort des Gaues Bagrevand („der reiche Spender"), sei gestiftet von Tigranes, um das Totengedächtnis seines Bruders Maschan zu ehren, der dort Oberpriester des „Götzen" war: ein Altar sei erbaut worden über dem Grabmal, damit alle Reisenden an dem Opfer sich ergötzten, und Herbergen seien zur Aufnahme der Fremdlinge eingerichtet worden; dann habe aber Wajharsch das Fest umgeordnet als den Anfang des neuen Jahres.[73]

Auch Antiochus von Kommagene bestimmte, daß der Kultus an seinem Grabmal ein Freudenfest sein solle für die umwohnenden und die zugereisten Teilnehmer[74]; es ist das überhaupt die Art des Totengedächtnisses, wie sie bei kaukasischen Völkern bis zur Gegenwart üblich[75], nur

---

[70] MoCh II, 14; AgLg 68. [71] GeAg 133 f. [72] MaAn 20 f. [73] MoCh II, 66. [74] HuPu 272, III b, IV a. [75] RCh 90, 95 f., 253 u. a.

in königliches Ausmaß übertragen. Demnach dürfte anzunehmen sein, daß das Fest von Bagrevand von altersher als Neujahrsfest begangen wurde, und daß Tigranes vergeblich versuchte, ihm zu höherer Ehrung der Dynastie eine andere Bedeutung aufzuprägen.

Mit Baga hängt zusammen der Zeus Bagaios Phrygiens[76], dorthin gelangt auf die gleiche Weise wie der Agdistismythus (§ 46); eine durch Reichtum an Fruchtbäumen ausgezeichnete Gegend Kappadokiens, außerhalb alles indogermanischen Bereichs gelegen, hieß Bagadania[77]; Sargons Bericht über die Eroberung von Musasir erwähnt dort eine Göttin Bagbartu[78], die freilich in chaldischen Urkunden nicht vorkommt; und schließlich finden sich auf den Reliefs der Mithrasmysterien zwei bisher nirgends anschließbare Szenen: der Gott, nackt bis auf die Mütze, schneidet Blätter und Früchte von einem Baum oder schaut bekleidet aus dem Gipfel eines Baumes hervor.[79] Mit Rücksicht besonders auf den so stark betonten Obstreichtum im Lande Bagadania scheint es möglich, in all diesen, an sich vereinzelten und undeutlichen Überlieferungen Spuren eines kaukasischen Gottes des Obstreichtums und der Fruchternte zu erblicken.

Der Apollo von Magnesia, auf dessen Tempelgut Gartenbau betrieben wurde und dem ein Erlaß des Darius an den Satrapen Gadatas galt[80], ist dagegen wahrscheinlich der hellenische Gott gewesen. Die Deutung des Namens Baga als „Spender" würde demnach eine „Verperserung" darstellen und den eigentlichen Sinn des Wortes so wenig wiedergeben[81], wie etwa ein deutsches „Michel" ein hebräisches „Michael". In Westiran und Armenien hätte sich dieser Ernte- und Vegetationsgott kaukasischer Herstammung im Volksbrauch durchgesetzt, weil er mit dem Ernte- und Neujahrsfest verbunden war, und würde dann schließlich — im Gefolge von nicht rekonstruierbaren Gedankenverbindungen — durch den Mithras überdeckt worden sein. Eine religionsgeschichtliche Parallele hierzu bietet das Schicksal der Göttin Nahhunte-Anahita (§ 53).

Bemerkenswert ist, daß der Gottesname Mithras in Armenien ein fast unterirdisches, von literarischen Kreisen unbeachtetes Dasein geführt haben muß. Mit keinem Wort erwähnen Moses von Chorene und Agathangelus, die Hauptquellen über die heidnische Landesreligion, den armenischen

---

[76] MaAn 20, Anm. 44; GA I [2), 482; BoDi 1023. [77] Strabo XII, 539; vgl. CoZ II, 569. [78] RL VIII, 335. [79] CuTm I, 163f. [80] DiSy I (3), No. 22. [81] Vgl. MaGe II, 133; MaAn 20, Anm. 44.

Mithraskult. Dennoch muß er seit alters vorhanden gewesen sein, denn die Apologie der Christen wandte sich vorzugsweise gegen ihn[82], und zwar nicht gegen die avestische Fassung, wie sie durch Bekehrungsversuche der Sassanidenzeit allein hätte eingeführt werden können, sondern gegen die einheimische Abwandlung, die auch in die Mithrasmysterien einging und zu ihrer Entstehung sicherlich längeren Zeitraums bedurft hatte. Sie hat den Gedanken an Wiedergeburt des Gottes, also eine Vorstellung der urägäisch-westkleinasiatischen Attisreligion oder deren östliche Variante, den Sandasmythus, aufgenommen (§ 46). Nach Persien ist dieser nicht gelangt; dem Kaukasiertum aber war er ungemäß (§ 79), so daß also hier abermals die religionsgeschichtliche Wirkung einer sozial untergeordneten Schicht bemerkbar wird.

**§ 46.** Das Kennwort eines Mystengrades in der Mithrasreligion lautete: θεὸς ἐκ πέτρας, und es wird erläutert durch ein häufiger vorkommendes Reliefbild, auf dem der Gott als Knabe mit einer phrygischen Mütze bekleidet, Dolch und Fackel in den Händen und nahe an einem Flusse aus einem Felsen hervorwächst.[83] Der vorgeblichen Lichtnatur des arischen Mithras gemäß deutete man das θεὸς ἐκ πέτρας auf das hinter den Bergen emporsteigende Tageslicht oder auf das Funken von Stein und Stahl, das noch heute bei den Armeniern sakrale Bedeutung hat, freilich als Abwehrzauber in Gewittergefahr.[84] Um die Unzulänglichkeit beider Auslegungen zu empfinden, versetze man sich einmal in die Lage eines einzuweihenden Mysten, der die Enthüllung tiefster Geheimnisse erwartet und dem nun in einer durch Opferfeuer und viele Lampen erhellten Grotte vor feierlicher Versammlung eröffnet wird, das segenspendende Licht käme aus dem Berg und nicht, wie alltägliche Erfahrung lehrt, hinter dem Berg hervor, oder dem als Sinnbild der Erlösung ein kümmerlicher, aus dem Stein geschlagener Funke vorgeführt wird. Wenn man sagte, der „mythologisch kindliche Ausdruck“ für das Erscheinen des Lichtes vor dem Aufgehen der Sonne laute: das Licht wohnt in den Höhlen des Berges, so ist dem entgegenzuhalten, daß Mithras immer „Gott aus dem Felsen“, aber niemals „Gott aus dem Berg“ genannt ist, und daß die Mithrasmysterien einer übersättigt spekulativen Zeit angehörten, in welcher kindlich mythologische Vorstellungen keinen Kurs hatten. Allerdings mag eine Reaktion gegen die phantastische Verstiegenheit des Neuplatonismus und verwandter Lehren viel zum Siege

---

[82] ElSa 35, 38. [83] CuTm I, 159. [84] AbAv 88f.

des Mithraskults beigetragen haben, aber Voraussetzung dieses Sieges war doch, daß dessen Geheimnisse in wirklich fremdartigen, von fern herstammenden, von der Glorie hoher Altertümlichkeit umstrahlten Mysterien bestanden, an die sich Deutungen anknüpfen und durch die sich Stimmungen erwecken ließen. Ein neuerdings in Trier gefundenes Kultbild[85] zeigt allerdings den Mithrasknaben, wie er, einen Ball (die Sonne?) in der Linken, aus dem einem Felsen aufliegenden Zodiakus hervorschaut. Die astronomische Bedeutung ist hier zwar unverkennbar, doch zweifelhaft bleibt, ob wirklich der θεὸς ἐκ πέτρας gemeint sei. Es ist doch kaum ratsam, die Deutung eines grundlegenden Kennwortes auf ein vereinzeltes, in vielen Punkten abnormes Kultbild zu gründen, das sich zudem sehr wohl auf einen noch unbekannten, vielleicht sogar einen germanischen oder keltischen Mythus beziehen könnte (§ 47).

Auf eine zuverlässigere Spur dürften einige Anspielungen führen, deren eine in dem apokryphen, dem Plutarch zugeschriebenen Werk de fluviis (23, 4) steht: Mithras, obwohl ein Weiberfeind, wünschte sich einen Sohn und ließ seinen Samen auf einen Stein am Araxes fallen. Dieser Stein gebar den Diorphos, den mächtigen Helden, der später den Ares zum Zweikampf forderte, aber getötet und in einen Stein, den Berg Diorphos, verwandelt wurde. Hieronymus (adv. Jovin. I, 7) hatte gehört, daß Mithras wie Erichthonios durch einen Hauch der Geschlechtslust erzeugt sein solle. Schließlich erhob Elisäus gegen die Mazdayasnier Armeniens den Vorwurf, sie glaubten an einen Gott Mihir, der von einem sterblichen Weib geboren sei und sich selbst mit eben dieser seiner Mutter erzeugt habe.[86]

Die Wiedergeburtssage ist in der zuerst genannten kaukasischen Sage ebenfalls enthalten in der Variante, daß der Steingeborene wieder ein Stein wird; der Kreislauf der Geburten ist verändert. Der Kampf mit Ares, d. h. dem obersten Gott oder seinem Stellvertreter, gehört eigentlich in die Prometheus-Amiransage und ersetzt in der von Diorphos eine ältere, in Vergessenheit gefallene Motivierung. Ebenso ist darin die Weiberfeindschaft des Mithras eine nachträgliche Erdichtung, um die Einschlagung des ungewöhnlichen Zeugungsweges zu begründen. In die Mithrasmysterien hat, wie nach den früheren Feststellungen beinahe schon zu erwarten war, die von Elisäus gerügte Vorstellung Eingang gefunden, und zwar in der Gestalt des triplasios Mithras, der sich immer wieder erneut, dessen

[85] LkAt 16, T. 28. [86] ElSa 35, 38.

vergangenes Dasein als Cautes, dessen kommendes als Cautopates dargestellt ist. Auch hier ist freilich zu abweichenden Auslegungen Stellung zu nehmen. Wenn Cautes im Lateinischen „Spitzsäule“ bedeutet, und Mithras, Cautes und Cautopates durch Spitzsäulen und daraus hervorbrechende Flammen dargestellt wurden, wie der babylonische Samas und seine „Söhne“ Kettu und Mesaru[87], so könnte θεὸς ἐκ πέτρας auf das St. Elmsfeuer anspielen. Weshalb sollte denn aber diese allen Schiffern wohlbekannte Erscheinung gerade nur dann geheimnisvoll und religiös wichtig gedeucht haben, wenn sie aus Felsen brach? Ferner sind die Götter Cautes und Cautopates sicher nicht lateinischen Ursprungs; erhielt der eine trotzdem einen seinem Symbol entsprechenden Namen, wie erklärt sich der unlateinische des anderen? Vermutlich war doch der Name des Cautes aus einem ähnlich klingenden fremdsprachlichen Wort an das lateinische cautes = Spitzsäule angeglichen und Cautopates teilte die Verunstaltung. Aus Persien selbst ist nichts ähnliches bekannt; wenn (Pseudo-)Dionysios Areopagita (Ep. 7) berichtet, die „Mager“ feierten das Gedächtnis des triplasios Mithras „noch jetzt“, so hielt er eben, wie so viele andere, die Mithrasmysterien für eine persische Religionsform. Wie der armenische Mythos zeigt, ist triplasios Mithras eine Dreieinigkeit von zeitlich sich folgenden Ausgestaltungen desselben Gottesbegriffs, doch nicht dreier Stadien der Sonne (Morgen, Mittag, Abend oder Frühling, Sommer, Herbst)[88], sondern Inkarnation des sich stets wiedererzeugenden Mithras.[89] Der arische Name deckte eine durchaus unarische Gedankenwelt, denn der alljährlich Wiedergeborene ist Sandas (§ 76), dessen Kult und Mythus zu den Kaukasiern eingedrungen war und der als Zaden noch in weit späterer Zeit unter den georgischen Göttern stand.[90]

Die Sage von dem gebärenden Stein ist dem kaukasischen Volkstum eigen und gehört noch in der Gegenwart zu den verbreitetsten Motiven seiner Märchen. So wird bei den Osseten und Tschetschenzen erzählt, daß einem Manne im Anblick des begehrten Weibes der Same entfloß und auf einen Stein fiel. Das Weib nahm diesen, der schwanger ward, in Hut; er barst nach neun Monaten oder er mußte aufgeschlagen werden. Darinnen ward ein Knabe gefunden, glühend, deshalb mit einer Zange herausgezogen und in den Fluß getaucht. Dieser Knabe wuchs heran zu einem mächtigen Helden, unverwundbar bis auf die Stelle an der Hüfte,

---

[87] RM I, 857; VoWr 96. [88] CuTm I, 195; RM II, 3058. [89] BeDm 15, Abb 11, T. I. [90] WsGh 83 ff.

wo die Zange ihn gepackt hatte; und er ward Stammvater eines berühmten Heldengeschlechts.[91]

Sehr nahe verwandt damit sind die Anfänge des aus Phrygien bekannt gewordenen Mythus von Agdistis: Aus einem der Steine Deukalions entstand die Magna Mater; Jupiter suchte sie zu vergewaltigen, als er sie auf dem Berge Agdus eingeschlafen fand, befruchtete aber einen Stein, der nach neun Monaten ein Zwitterwesen gebar, das nach seiner Mutter Agdistis genannt wurde. Durch Gewalt und List gelang die Entmannung und dadurch die Verwandlung in ein Weib (Arnob. adv. nat. V, 5). Nach einer anderen Fassung ward die Erde befruchtet durch den Samen, den Zeus im Schlafe verlor[92] (Paus. VII, 17, 9); obwohl in den heute vorliegenden Quellen ein Jahrhundert früher als die vorige aufgezeichnet, dürfte letztere doch eine abgeleitete, literarisch umgestaltete oder abgeschwächte Darstellung sein.

Betrachtet man diese mit unerfreulichen Einzelheiten behaftete Geschichte für sich allein, so mag die Vermutung statthaft scheinen, es liege darin überhaupt kein religiöser Mythus, sondern ein von hellenischen Spekulationen über die Zwittergestalt des Urmenschen beeinflußtes Erzeugnis späterer profaner Dichtung vor, um so mehr als in älteren Quellen Agdistis einfach als Name der phrygischen Muttergottheit erscheint.[93] Jedoch ist die Übereinstimmung mit den kaukasischen Märchen so eng, daß an eine parallele Gedankenentwicklung in getrennten Bahnen nicht zu glauben ist. Im Gegenteil dürfte die Lehre vom Urmenschen, wie sie Platon im Symposion (189 ff.) vortrug, von dem Zwitter, der ob seines Übermuts von den Göttern zersägt und in Mann und Weib getrennt wurde, aus ostkleinasiatischer Quelle stammen, ebenso wie der anderswo (de re publ. X, 614) bei ihm erwähnte Er, Sohn des Armenios. Kaukasische Motive klingen an, wenn der Urmensch gegen die Götter gekämpft haben soll wie Diorphos, Amiran und andere Narthen. Die kaukasischen Eroberer, deren Dasein durch die Königsgräber verkündet wird (§ 17, 18), dürften mit dem Zeus bagaios und Sandas auch den zwittergeschlechtlichen Urmenschen nach Phrygien gebracht haben, der dort als Märchen fortlebte, bis eine spätere, synkretistisch alle Göttersagen sammelnde und zu einem Gesamtbild verwebende Zeit ihn unter beträchtlichen Gewaltsamkeiten mit dem Attismythus verband.

Der Sinn des in den Mysterien eingeführten Losungswortes θεὸς ἐκ πέτρας würde demnach andeuten, daß der

---

[91] LmKs 509 ff. [92] Vgl HdAt 104 ff. [93] Strabo X, 469; XII, 467.

erlösende Gott ein Sohn des höchsten Gottes sei, zauberhaft aus eines Felsens Mutterschoß geboren, im fernen Land am Ufer eines sagenreichen Flusses. Und Hirten waren des Zeugen. Andere Züge der aus Trümmern und Verzerrungen vermutungsweise wieder hergestellten Sage blieben für die Mysterien ausgeschlossen, sind jedenfalls aus den erhaltenen Quellen nicht belegbar, nämlich die ursprüngliche Zwitterhaftigkeit des Urmenschen und das Glühen des Neugeborenen, der gezeugt war vom Feuergott.

Die heutigen Märchenerzähler Kaukasiens wissen freilich nichts mehr von der anfänglichen Zwitterhaftigkeit des aus dem Stein geborenen Helden. Der als anstößig empfundene Zug hat sich geflüchtet in die Sage von dem auf eben diese Weise geborenen Antichrist.[94] Eine andere, sehr viel undeutlichere Spur scheint sich erhalten zu haben in einer abchasischen Fassung der Amiransage, nach welcher der am Elbrus angekettete Riese seine Freiheit wieder erlangen wird, wenn das ganze gegenwärtige Menschengeschlecht an seiner Sündhaftigkeit zugrunde gegangen ist. Dann wird es dem Befreiten obliegen, die Welt aufs neue zu bevölkern. „Wie er das so allein anfangen soll, verschweigt die Sage.“[95] Er ist dann an Stelle des Schöpfers getreten, muß einen Stein befruchten und den so erzeugten Urmenschen abermals in Mann und Weib spalten. Die Urzeitssage ist in die Zukunft hinübergeworfen, aber sie war verweht und verklungen, so daß sie nur von einem Gott oder Heroen wußte, der einstmals die Welt bevölkert hatte, aber nichts mehr davon, wie das geschehen sei. Und sie schloß sich der Erzählung von Amiran an, dem berühmtesten der Narthen, damit diese einen Schluß und einen Zweck erhalte.

Im übrigen wird diese Lücke in der Beweisführung ausreichend ausgefüllt durch andere Fassungen derselben Sage, von denen manche aus ältesten Zeiten herüberragen, und die ausgesät sind über das ganze Gebiet des kaukasischen Volkstums und seiner Ausstrahlungen.

Die persische Kosmogonie berichtet, daß aus dem in die Erde geflossenen Samen Gayomards die ersten Menschen, Mashya und Mashyana, nach Art einer Staude erwuchsen, so eng umschlungen, daß sie nicht unterscheidbar waren.[96] Diese Fassung ist erst in Pehlevischriften überliefert, aber sie verwertet einen alten, Indern und Persern gemeinsamen Sagenstoff, denn Mashya und Mashyana sind eine Dupli-

---

[94] Nach brieflicher Mitteilung von Herrn Dr. Bleichsteiner.
[95] MzK I, 600. [96] WsUs 188 ff.

katur von Yama—Yima (Dschemschid) und seiner Schwester Yami, deren Namen etymologisch als „Zwilling“ oder „Zwitter“ gedeutet werden; die Zersägung ist, umgedeutet als Hinrichtungsart, erhalten geblieben. In der Brihadaramyaka Upanishad ist auch die Entstehung von Mann und Weib durch Spaltung eines Urweltzwitters erzählt.[97] Nun könnte ja freilich der Gedanke, daß die Vereinigung von Mann und Weib bei der Zeugung nur Wiederherstellung einer urzeitlich vorhandenen Einheit sei, also die Sage von der Zwitterhaftigkeit des Urmenschen, mehrfach, in Indien unabhängig vom Abendland, aufgetaucht sein. Indessen trägt die Upanishad sie in Verbindung mit der Atmanlehre vor, und deren Inhalt ist keineswegs geeignet, die Gedanken nach solcher mythologisierenden Richtung zu lenken. Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß die volkstümliche Überlieferung der Inder diese Vorstellung seit uralter Zeit enthielt, aber außerhalb der Priesterreligion und ihrer Kultgesänge, und daß der Upanishadendichter auf sie zurückgriff.

Von einer Fels- und Erdgeburt des zwitterhaften Urmenschen weiß im Gegensatz zur persischen Sage die indische nichts. Es sieht aus, als sei dieser Gedanke den geistig Führenden in beiden arischen Völkern unzusagend gewesen und deshalb zurückgedrängt worden, denn bei ihnen beiden erscheint Yama—Yima als Sohn des Vivasvat—Vivasvant, einer ganz im unklaren stehenden Gestalt.[98] Die ihr zugehörigen Mythen könnten ja verlorengegangen sein; nur wäre es dann doch auffällig, daß in keiner der beiden Überlieferungen eine Spur von ihnen übriggeblieben sein sollte. Deshalb hat die Annahme vieles für sich, daß Vivasvat nur eine nachträglich, wenn auch in gemeinarischer Zeit spekulativ-dichterisch erfundene und von jeher mythenlose Gestalt gewesen sei. In den tieferen Schichten des Volkstums hätte dann die alte Sage fortbestanden und wäre aus diesen in die Upanishads und die Mashyaerzählung aufgenommen worden.

Der Agdistissage sehr ähnlich beginnt die attische von Erichthonios; Hephaistos wagte einen Angriff auf Athene, befruchtete aber nur die Erde; Athene nahm sich des von dieser geborenen Sohnes an und barg ihn in einem Korb.[99] In weiterem Verlauf schließt sich eine Schlangensage an, doch ist diese ein Fremdelement, dessen völlige Angleichung, wenn überhaupt versucht, so doch nicht gelungen ist, denn der Widerspruch bleibt bestehen, daß Erichthonios als Neugeborener ganz in Menschengestalt, als Erwachsener

---

97 SzPj 217. 98 Anders EhYa u. a. 99 RM I, 1303 ff.

aber als διφυής am Unterkörper schlangengestaltet abgebildet wird. Umgekehrt liegen Zwittersagen vor aus Karien (Hermaphroditos) und Zypern (bärtige Aphrodite), während in Argos wie in Pamphylien gewisse alte Festgebräuche mit Kleidertausch der Geschlechter auf das einstige Dasein ähnlicher Mythen hinweisen. Am bekanntesten ist die jüdische Fassung der Sage im Talmud des Inhalts, daß Adam als Zwitter geschaffen und daß Eva von seinem Leibe gesägt wurde[100], vom Jahwisten bekanntlich zu der Geschichte von der entnommenen Rippe umgestaltet. Der Verfasser des Priesterkodex wußte von ihr nichts oder er lehnte sie stillschweigends ab, da er vorzog, babylonische Vorstellungen zu übernehmen.

In diesen letzteren, wie auch in den Kosmogonien der Germanen Europas, kommt von Erdgeburt und Urweltszwittern nichts vor. Daß in Westiran eine innige Durchmischung von Ariern und Kaukasiern stattgefunden hatte, bedarf keiner erneuten Betonung. Dagegen wird die Ableitung der Erichthoniossage aus dem Osten gegenüber andersgerichteten Meinungen ins reine gesetzt werden müssen. Freilich ist ohne Zweifel die bisher übliche Erklärung verwerflich, nach welcher diese Sage eine „späte Erfindung, eine widerliche Geschichte“ sei, die „zugleich einer schwachsinnigen Lüsternheit und einem theologischen Konkordanzbedürfnis dienen wollte, welche beiden Dinge sich wohl nur bei alten Priestern zusammengefunden haben mögen“.[101] Erstens sind solche ethisch-psychologischen Exkurse immer verfehlt; was dem einen Volk widerlich und lüstern erscheint, kann bei dem andern als harmlose und selbstverständliche Gedankenverbindung wirken. Zweitens empfand sicherlich das ganze Volk, nicht nur senile Priesterschaft, ein Konkordanzbedürfnis, wenn ihm von einer Athene erzählt worden wäre, die auf der Burg ewige Parthenos und im Theseion durch Hephaistos Mutter des attischen Ahnherrn geworden sein sollte. Es ist unmöglich, auf dem Felde der Mythenforschung eine Auffassung strikt zu beweisen oder zu widerlegen; doch klingt es sicher wenig überzeugend, daß der Angriff des Hephaistos auf Athene und seine weiteren Folgen erfunden sein sollten, um einen Sohn der Athene in einen bloßen Schützling zu verwandeln. Da hätten doch andere Wege der Sagenklitterung näher gelegen, die mit dem anerkannten — im Grunde dem homerischen — Wesen des Hephaistos und der Athene verträglicher waren. Gab es bereits einen volkstümlichen, außerhalb der staatlichen

[100] SzPj 217. [101] DtMe 44; PW VI, 440f.

Religion stehenden Mythus von einer Begattung zwischen Gott und Erde oder Stein, so wäre die vom Konkordanzstreben eingeschlagene Richtung zu verstehen.

Die Sage von Mashya und Mashyana enthält nichts von einem Vergewaltigungsversuch und konnte nichts davon enthalten, weil ja das weibliche Geschlecht erst durch Spaltung des Zwitters entstanden sein sollte. In der Agdistissage kann die allem sonstigen widersprechende Angabe, daß die Magna Mater aus einem Stein Deukalions entstanden sei, erst in später, für Mythologie unzurechnungsfähiger Zeit erfunden sein; der Bearbeiter suchte offenbar damit eine Lücke auszufüllen und der Überlieferung gerecht zu werden, nach welcher die Mutter des Agdistis und seiner weiblichen Abspaltung eben ein Stein war. Die kaukasische Sage kennt diesen Zug ebenfalls nicht, weder bei Pseudoplutarch noch in der Gegenwart. Die phrygische wie die kaukasische und die hellenische Überlieferung hatten vergessen, daß eigentlich von der Entstehung der Geschlechter die Rede sein sollte und suchten nun die Begattung des Steins verständlich zu machen durch Heranziehung einer allgemein-menschlichen physiologischen Erfahrung, die auch in Zolas La Terre Verwendung fand und in keiner Weise auf Zusammenhänge der Entstehungsgeschichte ausgewertet werden kann. Wohl aber darf das geschehen in bezug auf die Tatsache, daß in allen diesen Fällen unabhängig doch immer der gleiche Gedankengang eingeschlagen wurde: es wäre das ohne weiteres begreiflich, wenn überall der gleiche, nach einem Ersatz dieser Art drängende Gedanke oder die gleiche Lücke gestanden hätte.

Im Kaukasus wie in Attika, also dort, wo die Sage von der Zwitterhaftigkeit ausgefallen ist, erscheint das angegriffene Weib später als Pflegerin des geborenen Kindes. Ammen oder Schwestern als Vertreterinnen der Mutter bei dieser Obliegenheit sind ja bei allen Völkern seit alters etwas Gewöhnliches, pflegen allerdings gerade in Heldensagen zu fehlen und durch Tiere des Waldes oder dgl. ersetzt zu werden. In einem Zeitalter, das über Kindesaussetzung und Säuglingstod sehr wenig gefühlvoll dachte, würde aber Dichtung und Wirklichkeit kaum einem Weibe zugemutet haben, ein Kind zu pflegen, das dem natürlichen Empfinden gerade dieses Weibes ein Gegenstand gerechtfertigten Hasses und Abscheus sein mußte. Diese widerspruchsvolle Wendung kann also nicht ursprünglich sein, sondern läßt sich nur verstehen als ein hingenommenes Ergebnis anderweitiger Änderungen. Die enge Verbindung zwischen dem Weib und dem Steingeborenen erscheint dann

in allen diesen Sagen als ein alter und unverrückbarer Zug einer gemeinsamen Grundlage; die Formen, in welche diese Verbindung umgewandelt wurde, werden dagegen polyphyletische Neubildungen sein trotz ihrer Ähnlichkeit. Vermutlich war die „Pflegerin“ ein Überrest der „Schwester“, der Mashyana und Eva, ebenso wie die Magna Mater als Steingeborene neben Agdistis. Die Rolle der „Pflegerin“ ward geschaffen, um das bereits mit dem Felsgeborenen verbundene Weib entsprechend der neuen Fassung unterzubringen. Dieses selbige Weib dann auch dem Vergewaltigungsversuch, dem Anlaß der Steinbefruchtung, auszusetzen, war ein sehr naheliegender Gedanke. Hephaistos, der Feuergott, als Vater des Erichthonios gemahnt an den feurig glühenden Knaben, den ϑεός ἐκ πέτρας; der Korb, in welchem Athene den Erdgeborenen — ohne ersichtliche Ursache — barg, war an Stelle des Felsens getreten; Athene als Pflegerin blaßte ab zu den Aglauridenmädchen. Durch diese Abänderungen des Mythus vom steingeborenen Urweltzwitter und andere, die sich nur durch Hypothesen ohne Erfolgsgarantien schildern ließen, ward er vermutlich einer in Attika einheimischen Sage vom erdgeborenen Erechtheus am Ende so ähnlich, daß beide ineinanderflossen. So gelangten die der Athene-Erechtheussage angehörenden Schlangen zu der überflüssigen Rolle als Hüter des Korbes neben den Aglauridenmädchen; so verbanden sich die Kulte, deren gedankliche Unvereinbarkeit dann einer späteren, Dichtungen statt Mythen schaffenden Zeit Anlaß gab zu weiteren, zwar die Widersprüche nicht beseitigenden Erfindungen. Es scheint doch, als ob die Verwirrung und Unklarheit des Erichthoniosmythus, wenn als Ergebnis der Kontamination einer attischen und einer kaukasischen, zweier gänzlich verschiedenen Sagen aufgefaßt, sich reiner als nach bisherigem Verfahren auflösen ließe. Damit wäre dann auch die Berechtigung geschaffen, diese Bestandteile der Erichthoniossage in den Kreis der Felsgeburtssagen kaukasischen Ursprungs einzubeziehen.

**§ 47.** Die Abhängigkeit der vorderasiatisch-ägäischen Religions- und Mythengeschichte von den Verschiebungen des Volkstums im gleichen Raum stärker als bisher zu beachten, würde vermutlich zu mancherlei unerwarteten Aufschlüssen führen, aber auch namentlich bezüglich Griechenlands die erneute Durcharbeitung eines unübersehbaren Bestandes an Überlieferungen und an darüber geäußerten Meinungen mit sich bringen. Die gegenwärtige Betrachtung kehrt nunmehr abschließend zu den Mithrasmysterien zurück, um noch den Einfluß des urägäischen Volkstums zu

berühren, dessen Gedankenwelt in der gesamten Tönung und Richtung dieser aus kappadokischen Ländern stammenden Religion bestimmend gewirkt hat, ein Umstand, der dann andererseits Zeugnis ablegt für die — vielleicht unerwartet weit — im Osten liegende Grenze dieses Volkstums selbst.

Den Mittelpunkt des Mysterienkults bildete ein, freilich meist wohl nur symbolisch vollzogenes, gedachtes oder durch Darbringung kleinerer Tiere ersetztes Stieropfer. Mit diesem oben (§ 44) eingehend erörterten Zauberritus war sicherlich in Urzeiten ein Gegenwartsmythus verbunden, der sich später in einen Vergangenheitsmythus umwandelte und als solcher auf den Altären abgebildet war. Die vom menschlichen Priester vollzogene Tötung oder Zerstücklung eines Stieres hörte dadurch auf, die wesentliche Handlung zu sein und ward ein Symbol des einem Gotte zugeschriebenen, in ferne Vorzeit zurückverlegten wirksamen Vorgangs. Die Mithrasmysterien waren eine Erlösungsreligion; also kann ein Mythus, der unverkennbar im Mittelpunkt ihrer Kultriten stand, nicht bloß die einstmalige Schöpfung der Tiere und Pflanzen bedeutet haben: es mußte ihm der Gedanke an Entsühnung oder an religiöse Neugeburt innewohnen, wie dieser ja auch mit den erwähnten Mensch- und Stieropfern der Iberer, Kachetiner und Georgier tatsächlich verbunden war.

Aber dieser kathartische Beiklang, der dem Stieropfer in der iranischen Sage völlig fehlte, dürfte, wo er in diesen Gegenden auftritt, immer ein Zeugnis für das Eindringen urägäischen Volkstums und seiner religiösen Vorstellungen sein. Er fand sich rein, aber zur Übertriebenheit ausgebildet im Taurobolium des kleinasiatischen Mutterkultes[102] und war in den Mithrasmysterien von mehreren anderen Riten begleitet, die mit beträchtlicher Zuversicht gleichfalls der urägäischen, verwandtschaftlich zum dinarischen Gebiet gebundenen Welt zugeschrieben werden können. Dahin gehört die Verlegung des Stieropfers in eine Höhle, einen für die Pflanzenentstehung seltsam ungeeigneten Ort, der auch sicherlich nicht der Schauplatz des zu Anfang liegenden Zauberritus war, sondern nur durch Religionsdurchkreuzung in den Gedankengang gelangt sein kann. In gleichem Sinne zeugt der Mysteriencharakter des Kultus, vorausgesetzt, daß man die ihrer geistigen Einstellung nach entschieden dazugehörigen Mysterien Griechenlands, besonders die von Eleusis (§ 73), auch ihrer Form nach der

[102] CuOr 79.

urägäischen Grundschicht von Hellas zuschreiben darf.[103] Letztlich werden auch die im Mithrasdienst[104] und im griechischen Drama üblichen Masken Sonderausbildungen sein eines alturägäischen Ritus, der zusammenzustellen ist mit den vielfach so zäh festgehaltenen Charaktermasken alpin-dinarischer und thrakischer Volksfeste der Gegenwart und ihrem wesentlich agrarischen Zauberzweck.[105]

In den meisten seiner Merkmale scheint der Mithras der Mysterien dem armenischen geglichen zu haben. Vermutlich würde diese Tatsache sich noch viel überzeugender darstellen, wenn die Nachrichten über die Religion der heidnischen Armenier weniger lückenhaft wären, und wenn zur Rekonstruktion der älteren Religionen Kappadokiens und Syriens deutlichere Quellen vorlägen. Sie bestehen für die Mithrasmysterien und für die Religion der syrischen Hettiter fast nur in Werken bildender Kunst. Diese aber reden nur zu demjenigen in klarer Sprache, der bereits im ungefähren weiß, nach welcher Richtung die Auslegung zu geschehen hat. Gegenwärtig ist solche Voraussetzung nur erfüllt, soweit als die Überlieferungen der heutigen, vielfach durch Kreuzung der Völker und Kulturen in ihrer Eigenart gestörten Kaukasier und Armenier reichen: ein Trümmerwerk, das zur Erläuterung eines anderen Trümmerwerks herhalten muß. So bleiben notwendig viele Reste unanknüpfbar und unverständlich, außer den bereits früher erwähnten Stiersagen der Mithrasbilder (§ 34) noch ebendort die Tatsache, daß Mithras, während er beim Stieropfer den Stoß führt, fragend geradeaus blickt oder einem heranfliegenden Vogel sich zuwendet, und daß er die Tat nicht aus eigenem Antrieb, sondern widerstrebend dem Sonnengotte gehorsam vollbringt.[106]

Der Mythenbestand des kleinasiatischen Mithras entstammte, soweit erkennbar, durchweg dem landeseingesessenen Volkstum, besonders dem kaukasischen. Ein Irrtum war es, zu glauben, daß aus dieser Quelle Aufschluß über die Religion des arischen Altpersien zu gewinnen sei. Der Anschein solcher Möglichkeit wird vorgetäuscht dadurch, daß das persische Ariertum einen beträchtlichen Teil seines Bluts und seiner Überlieferungen aus der Kreuzung mit Vorbewohnern kaukasischen Stammes aufgenommen hat, so daß also gerade umgekehrt der persische Mithras in seiner volkstümlichen, aus den Pehlevischriften bekannten Fassung und als Baga Elemente kaukasischen Ursprungs enthielt.

---

[103] NoEl 13, 227 ff. [104] CuMi 1948 ff. [105] FGb VI, 242 ff., 374 ff. [106] CuTm I, 192; RM II, 3053.

Mit großer Deutlichkeit hebt sich jedoch die grundsätzliche Verschiedenheit arischen und kaukasischen Religionsdenkens bei diesen zwei Auffassungen des Mithras heraus. Der iranische Gott ist aus einheitlichem Gedanken gestaltet; er ist im Avesta trotz alles mythologischen, konkret schildernden Aufwandes Schützer von Treu und Glauben geblieben, und als er mit Baga zusammenfloß, ward diesem Gott alles abgestreift, was sich mit dem Begriff des Mithras nicht vertrug. Der Fruchtbarkeitszauber des Stieropfers fiel teils dem Angrumainyu, teils dem Saoshyant anheim; der Kampf mit dem Gewitterdrachen ward Heldensage und das Erntefest eine Angelegenheit der Laien. Der armenische Mithras und der der Mysterien entbehrte völlig des Kernbegriffs; um ihn schlossen sich alle einbeziehbaren Vorstellungen zusammen, ohne daß irgendwelche Rücksicht auf innerliche Verbindbarkeit der Gedanken waltete. Aussichtslos wäre es, im Mithrazismus etwas wie eine zentrale Idee finden zu wollen. Seine Mythologie war von Anfang an eine synkretistische Häufung ohne Abschluß und Begrenzbarkeit, und blieb es dauernd. Cautes und Cautopates, Sandasabkömmlinge, erscheinen fast ständig als Zeugen der Stiertötung (§ 46)[107], obwohl auf dieses der Gedanke der Wiedergeburt des Gottes gänzlich unanwendbar ist. In die westlichen Mithraskulte drangen die keltischen Matronae, Epona[108] und der germanische „wilde Jäger“[109] ein, und — fast das Unglaublichste — der Mythus von der lebenschöpferischen Tat des Gottes, die im Tageslicht, im Anblick der Sonne geschehen sein sollte, ging ein in einen Mysterienritus, der sich durch doppelte Verborgenheit, höhlenhafte Örtlichkeit und Geheimnis des Kultus ins Dunkle verzog. Von dem ethischen Begriffsmythologem, das die Keimzelle des Gottes gewesen war, findet sich weder bei dem Mysteriengott noch bei dem armenischen eine Spur; der kaukasischen Geistesart, die für sittlich getönte Weltanschauung und für abstraktes Denken niemals einiges Verständnis zeigte, geschweige denn, daß sie derartige Wege aus eigener Kraft einzuschlagen vermocht hätte, kam vermutlich gar nicht zu Bewußtsein, daß dieses die eigentliche Bedeutung des Mithras sei, ebensowenig wie sie dem Vohumano (Omanos), dem sie eine im Festzug umhergeführte Bildsäule verlieh[110], seinen Charakter als Abstraktion beließ.

---

[107] CuMi 1947, Abb. 5086 (Rom); 1952, Abb. 5093 (Neuenheim) u. a. [108] CuTm I, 152. [109] BeDm 9f., T. I. [110] Strabo XI, 512; XV, 733.

Die kaukasische Eigenart der Mithrasmysterien liefert die Erklärung des späteren Schicksals dieser Religion. Ihre Stärke, die ihr ermöglichte, dem Christentum als ebenbürtiger und gefährlicher Gegner den Sieg streitig zu machen, lag in der Ethik, in dem selbstvertrauenden Glauben an aktive Erlösung, wie er auch den Mazdayasmus auszeichnete. „Nachdem wir dem Sonnengott Mithras unsere Seelen gereinigt haben“ [111]: in diese Worte faßten sie den Erlösungsgedanken, im Gegensatz zum christlichen Glauben, daß durch Gottestat die Menschenseele gereinigt werde. Aber der christliche Glaube an passive Erlösung besaß eine festgefügte Weltanschauung, und weil die Mithrasmysterien ihm hierin hoffnungslos unterlegen waren, nicht aus äußerlich-geschichtlichen Gründen [112], schwand die fast schon siegreiche Religion des Mithras jäh dahin, so daß auf höchste Blüte fast unmittelbar der Untergang folgte.

## III. Anahita.

**§ 48.** Gleich dem Mithras entstand auch die persische Göttin Ardvi Sura Anahita durch ein Zusammenwirken der in Westiran vereinten Kaukasier und Arier. Auch sie ward durch die Achämeniden nach Kleinasien verpflanzt und vermochte dort zwar ihren Namen zu bewahren, aber nicht ihr Wesen, das durch Einsickern der im Lande einsässigen Vorstellungen bis zur Unkenntlichkeit entstellt wurde. Es war ein Irrtum, diese nachträgliche Abwandlung für die im Persertum volkstümliche, voravestische oder durch die Theologie des Mazdayasmus unbeeinflußte Gestalt der Göttin zu halten.

Während aber der Mithraskult sich das ganze spätrömische Abendland eroberte und dadurch die Aufmerksamkeit der religionsgeschichtlichen Forschung lebhaft erregte, gewann Anahita selbst in Kleinasien keine überragende Bedeutung und drang nach Westen nicht darüber hinaus. Im gegenwärtigen Schrifttum steht sie abseits und wird zumeist eingerechnet in den Kreis der vielgestaltigen Natur- und Muttergottheit Vorderasiens; die Behauptung, sie sei in ihrer persischen Gestalt eine Geistesverwandte der Athene und der Walküre (§ 1) gewesen, fordert demgegenüber eingehendere Begründung, die auszugehen hat von dem ihr geweihten Hymnus im Avesta, dem Aban- (Wasser-) yascht (Yt. 5).[1]

[111] Himerius Or. 7, 2. [112] RM II, 3067.
[1] AvGe; AvWo 166ff.; HnPl; HJ u. a.

Dieser besteht, wie alle übrigen dieser Gesänge, aus einem lockeren Haufwerk von Einzelliedern und Trümmern von solchen, die zum Teil in- und durcheinandergeschoben und insgesamt von späterer Hand überarbeitet sind, oft mit beträchtlichen, an der Störung des Gedankenflusses leicht erkennbaren Änderungen des Wortlauts und unter Einschiebungen und Wiederholungen meist kleinlich-pedantischer Art. Diese letzteren sind ohne Schwierigkeit ausscheidbar, aber auch in dem dann zurückbleibenden Text lassen sich mit ziemlicher Sicherheit wenigstens die wichtigsten der eingearbeiteten Lieder durch inhaltliche Merkmale herausheben und in ihrer Urform wieder herstellen.

Den Beginn macht eine Beschreibung der Gottheit, in welcher sie als Fluß, also vergleichbar der indischen Saraswati, erscheint:

I. 1. *Ardvi Sura sollst du anbeten, die in breiter Wasserfläche ausgedehnte; die heilsame, Dewa-feindliche, ahuragläubige, die der Anbetung und Lobpreisung der Menschen würdig ist, die Fromme, die da Quellen, Lebewesen, Haushalt, Fluren und Völker nährt.*

3. *Gewaltig, weithin vernehmbar ist sie, ebenso groß als alle Gewässer zusammen, die auf Erden fließen. Wuchtig strömt sie vom Berge Hukairja zum Meere Vourukascha.*

4. *In diesem schäumen die Ränder, wogt die Fläche auf, wenn Ardvi Sura einströmt.*

5. *Und der Ausfluß dieses Stromes verzweigt sich über alle Teile der Welt; alles Wasser fließt aus ihm gleichmäßig Sommers und Winters.*

Als göttlicher Persönlichkeit, losgelöst von allem Elementaren, gilt ihr eine andere Schilderung:

II. 126. *Sie pflegt zu erscheinen in Gestalt einer schönen Jungfrau, einer sittsamen, schön gewachsenen, hochgegürteten, schlanken, aus vornehmem Hause geboren; lieblich gekleidet in goldgesticktes Gewand.*

127. *Geschmückt mit goldenem Ohrgeschmeide, einen Edelstein am schönen Hals; gegürtet die Leibesmitte, mit voller wohlgeformter Brust.*

128. *Am Haupte befestigt sie einen Schleier, mit Sternen besetzt, golddurchwirkt, in anmutigen Falten sie umwallend.*

129. *Einen Biberpelz legt sie um von dreihundert Bibern. Richtig behandelt schimmert solch ein Pelz wie Silber und Gold.*

Das Hauptstück des Hymnus aber besteht in einer Aufzählung der Helden, denen die Göttin half, endigend mit einem Gebet und einer Verheißung, deren Wortlaut freilich arg durch Überarbeitung entstellt und bei der Anordnung des Textes völlig aus dem gedanklichen Zusammenhang gerissen ist:

III. 17–19. *Ihr opferte der Schöpfer Ahuramazda mit Haoma und Milch (im strengen Ritus) und betete: Laß mich den Sohn des Pourusaspa, den frommen Zarathustra, gewinnen, daß er an die Lehre glaube, sie bekenne und nach ihr handle. Und Anahita gewährte ihm Erfolg.*

21–31. *So opferte ihr Haoshyanha hundert Hengste, tausend Rinder, zehntausend Schafe, auf daß er Herr werde über alle Länder, über Dewas und Menschen und die Anhänger der Lüge. Und Anahita gewährte ihm Erfolg.*

25–27. *(Das gleiche Opfer mit gleichem Gebet brachte ihr Yima und fand Gewährung.)*

29–31. *(Azhi Dahaka in dem Lande Bawri fand keine Erhörung für sein Opfer und sein Gebet, alle sieben Erdteile menschenleer machen zu dürfen.)*

33–35. *(Thraetaona aber erhielt für das gleiche Opfer gewährt, den Azhi Dahaka zu besiegen.)*

37–39. *(Auch Keresaspa durfte Sieger werden über den Gandarewa.)*

41–43. *(Dagegen ward seine Bitte versagt dem Franrasjan, dem schurkischen, der die Königsherrlichkeit [Hvareno] in den arischen Ländern erringen wollte.)*

44–47. *(Kava Us dagegen, der mit gleicher Gabe um gleiches bat, erhielt Gewährung.)*

49–51. *(Husravah durfte nach Gebet und Opfer die Herrschermacht über alle Länder gewinnen.)*

104–106. *(Zarathustra aber brachte ihr das unblutige Opfer mit Haoma und Milch, und sie gewährte ihm den Erfolg, daß er den Vistaspa, den Sohn des Aurvataspa, als Förderer der wahren Religion erwarb.)*

108–110. *(Und Vistaspa weihte ihr das blutige Opfer, wie die anderen Helden, und sie gewährte ihm den Sieg über den Tathryavant, den Dewaanbeter Pesana und den Genossen der Lüge, den Arejataspa.)*

130. *Von deiner Gnade erbitte ich (nunmehr) sicheren Besitz großer Herrschaft, stattlicher Rossezucht und reich tragenden Landes, feuriger, wohlgenährter Rosse, klirrender Wagen, gefüllten Schatzes und eines heranwachsenden Erben.*

131. *Und eines Wagenlenkers, der gewandt sei im Wettrennen und in der Feldschlacht, und eines Gespannes, das dahinstürmt und beide Flügel der feindlichen Schlachtreihe zur Flucht zwingt.*

132. *Zu diesen Opfern und Gebeten steige herab, von den Gestirnen zur Erde, zu Hilfe den Menschen, die um deine Gnade werben, auf daß alle diese Helden als Sieger heimkehren, wie die des göttlichen Vistaspa.*

85. *Ihr tat Ahuramazda kund: Mache dich auf und steige hinab von diesen Sternen zur gottgeschaffenen Erde. Zu dir sollen beten die reisigen gebietenden Fürsten und die Fürstensöhne.*

86. *Dich sollen die tapferen Männer um den Besitz schneller Rosse, um den Vorrang der Ehre, um gottgeschenkten Sieg und überlegene Macht bitten.*

88. *Da machte Anahita sich auf von jenen Sternen zur gottgeschaffenen Erde (und sie sprach zum König:)*
89. *Dich schuf Ahuramazda zum Lenker irdischer Wesen; Mich bestimmte er zur Beschirmerin alles Lebenden. Durch meine Macht und Hoheit wandeln Herde und Zugtiere auf der Erde und die Menschen. Ich hüte alle gottgeschenkten Güter, wie der Hirt die Herde.*

Nach dem Ausscheiden dieser drei, in den folgenden Paragraphen eingehend zu besprechenden Gedichte bleibt eine Anzahl meist kurzer und abgerissener Texte von sehr verschiedenem Wert und Inhalt zurück. Teils waren sie bestimmt, die in den Hauptteilen enthaltenen Gedanken weiterzuführen, teils beabsichtigten sie Vervollständigungen, indem sie andere auf den Begriff Wasser und seine Ausweitungen bezügliche Gedanken einschalteten, teils schließlich sollten sie Brücken schlagen zwischen den mosaikartig nebeneinander stehenden, innerlich aber unverbundenen Texten. Es sind die folgenden:

*IV.* 2. *Sie bereitet den Männern den Samen, den Frauen die Leibesfrucht, verhilft ihnen zu leichter Geburt und schafft ihnen rechtzeitig Milch.*

*V.* 87. *Dich werden heiratsfähige fleißige Mädchen im Elternhaus um Eigenbesitz und um einen tüchtigen Hausherrn bitten, Dich werden schwangere Frauen um leichte Geburt bitten und du wirst es ihnen nach deiner Macht gewähren.*

*VI. (96.)* 121. *Ich weihe Verehrung dem Berg Hukairja, dem allgepriesenen, goldenen, aus welchem hervorbricht Ardvi Sura. Sie besitzt soviel Ruhm als alle anderen Gewässer auf Erden, sie, die mächtig strömende.*

102. *(Ich weihe Verehrung dem See Vourukascha ---), wohin strömt Ardvi Sura. Sie besitzt etc.*

9a. *Wegen ihrer Macht und Hoheit will ich sie mit Spruch und Opfer ehren, die Ardvi Sura. (Sie besizt etc.).*

9b. *Du mögest dich hochgepriesen fühlen (durch Anrufung, Spruch und Opfer), Ardvi Sura. (Sie besitzt etc.)*

*VII. (4.)* 101. *(Ein Strom oder See), welcher sich in tausend Kanäle und tausend Rinnsale spaltet; jedes von diesen ist vierzig Tagereisen lang für einen wohlberittenen Reiter; an jedem Wasserlauf steht ein wohlgefügtes Haus mit hundert Fenstern, tausend Säulen, zehntausend Pfeilern.*

102. *Und im Saale eines jeden steht ein reich bedeckter, gepolsterter, Wohlgeruch atmender Divan.*

*VIII.*[2] 13. *(Apam Napat), welcher vier Zugpferde hat, weiß und von gleicher Rasse, die aller Feinde Widerstand überwinden.*

120. *Dem Ahuramazda vier Hengste gezimmert hat; sie lassen es regnen und schneien, triefen und hageln.*

---

[2] Mit Benutzung einer von Herrn Joh. Hertel brieflich mitgeteilten Übersetzung.

*IX. 7 (11, 123). Die Göttin ging hervor und sprach:*
*8 (124). Wer wird mir lobsingen, wer opfern, wem soll ich anhängen, der mir anhängt, mir gehorsam und zugetan ist?*
*X. 53–59. Ihr opferte und fand Gewährung Tus, der Besieger der Vaesakasöhne.*
*XI. 68–70. Ebenso Jasmaspa.*
*XII. 112–118. Auch Zairivairi, der Besieger des Arejataspa.*
*XIII. 98–99. Und die Hvovas und die Notairjas.*
*XIV. 61. Zu ihr rief vorzeiten Vifra Navaza, emporgescheucht vom geiergestalteten Thraetaona.*[3]
Oder: *– rief Vifra Navaza, den der adlergestaltete Thraetaona von obenher beschattete.*[4]
Oder: *– rief Paurva, der kühne Schiffer, als ihn Thraetaona in die Lüfte in Gestalt eines Geiervogels auffliegen machte.*[5]
*62. Drei Tage und drei Nächte lang flog er seinem Hause zu, gelangte aber nicht hinab. Am Ende des dritten Tages rief er zu Ardvi Sura Anahita.*
*63. Er versprach ihr reiche Opfer am Flusse Ranha, wenn sie ihm hülfe, lebend zur Erde zu gelangen.*
*64, 65. Sie eilte herbei, faßte ihn am Arm und half ihm, wohlbehalten hinab und zu seinem Hause zu gelangen.*
*XV. 72. Ihr opferte Ashavazdah, des Pourudakhsti (Sohn), und Ashavazdah und Thrita, des Sayuzdri (Söhne), am Apam Napat.*[6]
Oder: *– – an einem dem Apam Napat geweihten Ort.*[7]
*73. Und sie erbaten Meister zu werden über die klugen turanischen Feinde, über den Kara Asabana und den Vara Asabana, den rasch lauernden, in den Kämpfen um die Gesamtheit der Familien.*
*74. Anahita gewährte es ihnen.*
*XVI. 76. Zu ihr wandte sich Vistauru aus dem Geschlecht der Notairja am Fluß Vitunuhaiti:*
*77. Ich erschlug so viele Dewasanbeter, als ich Haare auf dem Kopfe trage. Nun lege du mir eine Furt frei durch die Vitunuhaiti.*
*78. Ardvi Sura eilte herbei, staute die einen Wasser, ließ die anderen hinabfließen und legte eine trockene Furt frei.*
*XVII. 81. Zu ihr wandte sich Yoista aus dem Geschlecht der Fryana auf einer Insel der Ranha.*
*82. Hilf mir, daß ich den Übeltäter Akhtya erlege und seine neunundneunzig Rätselfragen beantworte.*
*83. Anahita gewährte seine Bitte.*
*XVIII. 90, 91. Zarathustra fragte die Ardvi Sura Anahita: Mit welchem Opfer soll ich dich ehren? Sie antwortete: Ehre mich mit diesem Opfer von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang.*
*92, 93. Ausgeschlossen sind bei meinem Opfer die Landstreicher, die Kranken jeglicher Art, die Lügner und Geizigen, Weiber, Zwerge und Riesen, auch die Ungeweihten.*
*94, 95. Verflucht ist alles Opfer, das mir nach Sonnenuntergang dargebracht wird.*

---

[3] AvGe. [4] HEm 182. [5] AvWo 173; AvLm 37. [6] AvGe.
[7] AvWo 175.

Übersicht.

| Strophe | No. | Strophe | No. | Strophe | No. |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | I | 37–39 | III | 88–89 | III |
| 2 | IV | 40 | wie 1 | 90–95 | XVIII |
| 3–5 | I | 41–43 | III | 96 | VI |
| 6 | — | 44 | wie 1 | 97 | wie 1 |
| 7–8 | IX | 45–47 | III | 98–99 | XIII |
| 9 | VI | 48 | wie 1 | 100 | wie 1 |
| 10 | wie 1 | 49–51 | III | 101–102 | VII (VI) |
| 11 | IX | 52 | wie 1 | 103 | wie 1 |
| 12 | wie 1 | 53–55 | X | 104–106 | III |
| 13 | VIII | 56 | wie 1 | 107 | wie 1 |
| 14 | wie 1 | 57–59 | X | 108–110 | III |
| 15 | — | 60 | wie 1 | 111 | wie 1 |
| 16 | wie 1 | 61–66 | XIV | 112–114 | XII |
| 17–19 | III | 67 | wie 1 | 115 | wie 1 |
| 20 | wie 1 | 68–70 | XI | 116–118 | XII |
| 25–23 | III | 71 | wie 1 | 119 | wie 1 |
| 24 | wie 1 | 72–74 | XV | 120 | VIII |
| 25–27 | III | 75 | wie 1 | 121 | VI |
| 28 | wie 1 | 76–79 | XVI | 122 | wie 1 |
| 29–31 | III | 80–83 | XVII | 123–124 | IX |
| 32 | wie 1 | 84 | wie 1 | 125 | wie 1 |
| 33–35 | III | 85–86 | III | 126–129 | II |
| 36 | wie 1 | 87 | V | 130–132 | III |

**§ 49.** Das Avesta nennt die Göttin stets mit ihrem vollen Namen Ardvi Sura Anahita. Die Pehlevischriften behielten davon nur die beiden ersten Worte bei, die persisch sind und „die Hohe, Mächtige" bedeuten. Anahita ist ein iranisiertes Lehnwort (§ 53), das später nur angewendet ward in Avestazitaten oder als Bezeichnung für den Planeten Venus (Istar).

Der Text des Abanyascht gliedert sich mühelos in zwei Gruppen sehr ungleichen Umfangs, deren eine von Ardvi Sura, dem Fluß, deren andere von Anahita, der Göttin, handelt, wobei die Berechtigung, den Namen in dieser Weise zu zerlegen und die Teile so zur Kennzeichnung der beiden Ausgestaltungen zu verwenden, späteren Darlegungen vorweggenommen wird (§ 51). Die herrschende Auffassung, daß Ardvi Sura Anahita eine Göttin des Naturlebens und der Fruchtbarkeit sei[8], findet im Abanyascht keine Stütze, ist sogar unvereinbar mit der Bestimmung, daß Weibern die Teilnahme am Kult verboten sei (XVIII). Allerdings waren

[8] RM I, 330 u. a.

bis in die Sassanidenzeit Tempelmägde an den Heiligtümern der Göttin tätig (§ 99), und es finden sich mehrere Strophen, die ausdrücklich die Göttin mit der Fürsorge für Ehe, Zeugung und Schwangerschaft betrauen (IV, V), aber diese letzteren sind abgerissene, unter Störung des gedanklichen Zusammenhangs eingestreute Fremdkörper; wenn Schutz der Fruchtbarkeit und Geschlechtlichkeit ein kernhaftes Merkmal der Göttin gewesen wäre, so stände jenes Verbot so über alle Gebühr ungereimt da, daß es völlig unverständlich bliebe, selbst als bloßes Postulat zölibatsfanatischer Priester, deren es in Persien keine gab.

Klar ist zunächst, daß die Bitte der Jungfrauen (V) an ihrer jetzigen Stelle, wenn der dargelegte Wiederherstellungsversuch (§ 50) auch nur annähernd das Richtige trifft, einen nachträglichen Einschub bildet. Die gleiche Bitte hat auch Aufnahme gefunden in den an Vayu gerichteten Yascht (Yt. 15, 39—40), dort mit der Erweiterung, daß der Hausherr, jung und schön an Gestalt, die erkorene Gemahlin gut behandeln und ihr Kinder geben möge. Auch die Fravaschis (Yt. 13, 15) treten als Schützer von Empfängnis, Geburt und Sohnesreichtum auf, und schließlich enthält das Vendidad (21) einen Segens- und Zauberspruch für gebärende Frauen, der umgeben ist von Anrufungen der Sonne, des Mondes und der Sterne. Nicht minder klar ist auch, daß die Aufzählung des von der Göttin in dieser Richtung geleisteten Werkes (IV) an dieser Stelle einen störenden Einschub bildet, der noch dazu in verblaßter Form gleich darauf wiederholt wird (5 Schluß). Grübelnder Phantasie spätmazdayasnischer Theologie, die das System der siebzehn Flüssigkeiten erfunden hatte[9], mochte es nötig erschienen sein, nun Samen, Zeugung und Schwangerschaft in den Aban-(Wasser-)yascht einzufügen. Allerdings heißt es in der Zarathustralegende, daß Nairyosangha den Samen des Propheten an sich genommen und ihn der Ardvi Sura Anahita übergeben habe, damit die Söhne des Gottgesandten, die irdischen Vollender des Weltkampfes, zu rechter Zeit erzeugt würden.[10] Doch ist dieses gleichfalls mühselig ergrübelt, eine besondere Anwendung der älteren Legende, nach welcher Nairyosangha den Samen Gayomarts bewahrte.[11] Ardvi Sura mußte bei der Zeugung des Saoshyants eine ganz überflüssige Nebenrolle übernehmen, vermutlich, weil sie im Abanyascht die Reinigung des männlichen Samens übertragen erhalten hatte. Texte, die sich in solcher Art als nachträgliche Einschübe auffassen lassen und mit ihrem

---

[9] Bund. 21; Y. 38, 3—5. [10] Bund. 32, 8. [11] Bund. 15, 1.

Zeugnis allein stehen, können nun und nimmer als Offenbarungen des Wesentlichen und Kernhaften gewertet werden.

Wahrscheinlich gehörten diese Strophen ursprünglich irgendeiner anderen Gottheit zu, die mit der Fürsorge um menschliche Fruchtbarkeit befaßt war, und gerieten dann als haltlose Trümmer bei einer der Redaktionen des Avesta in den Abanyascht, wo sie nun infolge einer zuerst bloß äußerlichen Nachbarschaft nachträglich in einen geistigen Zusammenhang mit Ardvi Sura Anahita gedrängt wurden. Daß solche mißweisende Einordnungen vorkamen, belegen die unter VIII gestellten Strophen, die, von einem männlichen Relativpronomen eingeleitet, sich auf Apam Napat beziehen, den Aurvataspa (mit schnellen Rossen) und den Genossen Tistryas, als welchem ihm auch sonst (Yt. 8, 34) das der Anahita fernliegende Amt der Regenverteilung übertragen ist.

Einschub ist auch die einzige Stelle (90), welche als Stütze des Versuchs angezogen werden kann, die Ardvi Sura Anahita siderisch zu deuten, als Trägerin eines abstrakt-spekulativen Mythus, der im irdischen Wasser die Widerspiegelung eines himmlischen, kosmischen Urwassers, im Flusse die Milchstraße erblickt hätte. Ganz allgemein stehen siderische Deutungen iranischer Mythen in Widerspruch zu der Tatsache, daß der Mazdayasmus für Astronomie nicht das geringste Interesse bekundete und darum trotz der großen Vorliebe der persischen Spekulation für Systembildung und Schematismus die Planeten mit Götternamen belegte und dennoch dewische Mächte sein ließ. Der auf babylonischem Boden residierende sassanidische Hof machte von Sterndeuterei und Tagewählerei vielfach Gebrauch; der orthodoxe Klerus verdammte ausdrücklich solchen Aberglauben, und es ist anzunehmen, daß die Verdammung nächtlichen Anahitadienstes (94) sich auf Planetenkult bezieht. Bei dieser Sachlage ist ein später, obendrein nicht sicher verständlicher Text keine Grundlage für Wesensdeutungen, und das um so weniger, als die fraglichen Worte, als Erzeugnisse tüftelnder Spekulation gefaßt, sich sehr wohl auf die gedankliche Unvereinbarkeit von Heiligkeit der Flüsse und ihrer in Persien so oft beklagten üblen Unreinlichkeit beziehen lassen.

Von Eudoxos ist eine Schilderung der hyrkanischen Küstenlandschaft erhalten, die kaum der Naturwahrheit entspricht, sondern in dichterischer Übertreibung eine vereinzelt auftretende Erscheinung verallgemeinert und erweitert. Sie entstammt vermutlich einer persischen Quelle, durch Hörensagen weitergetragen und erzählt, daß in steilen

Wänden dort das Land gegen das Meer abbreche, so daß die mit großer Gewalt heranströmenden Flüsse ihr Wasser weit in das Meer hinausschleudern über den schmalen Brandungsstrand hinweg. Die Wände aber sind von unten her zu flachen Grotten ausgehöhlt, in denen die Anwohner zu Opfer und Fest zusammenkommen, hinter den Wasserfällen, in deren Schutz sogar Heereszüge ungesehen und trockenen Fußes Weg finden.[12]

Vom hohen Hukairja zum Vourukascha strömt die Ardvi Sura herab aus einer Höhe von tausend Männern (VI): es scheint, als ob dem Dichter dieses kürzeren Lobliedes das pittoreske Bild der hyrkanischen Küste gegenwärtig gewesen wäre. Jetzt freilich ist der Text in Trümmer geschlagen und die Bruchstücke sind zusammenhangsstörend eingeordnet; nur durch kühne Vermutung und sehr freie Textbehandlung läßt sich die Auflösung eines Verses (9) in zwei Strophen rechtfertigen und der Refrain

*Ruhmreich ist sie, wie alle Gewässer der Erden zusammen,*
*Sie, die kraftvoll vorwärtsfließende*

auch ihnen anhängen. Aber diese romantisch-pathetische Auffassung steht vereinzelt, denn der Perser sah, wenn er Ardvi Suras gedachte, offenbar nähere und vertrautere Bilder vor sich. Der Hukairja lag ihnen in der Ferne; auf Vourukascha bezieht sich — dem männlichen Relativpronomen am Beginn zufolge — noch ein kurzer, nur ganz oberflächlich eingeordneter Text (VII), eine phantastische, unanschauliche Schilderung. Der Nachdruck ist dagegen gelegt auf das Bild eines ruhig und breit dahinströmenden Flusses (I), seines Mündungsgebiets mit den abgespaltenen Kanälen und den fruchtbaren Auen, die ihn friedlich umgeben. Nicht der Oxus ist gemeint und die chorasmische Landschaft; niemand kann glauben, daß ein Perser seine Phantasie in solche Ferne schweifen ließ, wo er doch geeignete Vorbilder in vertrauterer Nähe finden konnte. Nirgends in den bewohnten Strecken Irans dürfte es an einem See, einem Berg und einem Fluß gefehlt haben, den die Phantasie zu Urweltmaßen, zu einer die Anschauung überwältigenden Größe ausgeweitet denken und dabei idealisieren konnte. Dem Dichter, der den Vourukascha wallen und wogen ließ beim Einströmen des Flusses, schwebte dabei weder der Kaspi, noch Aral, noch gar der indische Ozean, sondern irgendein kleineres Gewässer vor, das wirklich bei jäher Schneeschmelze durch den Stoß plötzlich einsetzender Fluten heftig aufgewühlt werden konnte. Vourukascha ist ein

[12] Strabo XI, 510.

Phantasiegebilde, das Urmeer, das in jedem See, in jeder größeren, selbst nur zeitweilig vorhandenen Wasserfläche dargestellt scheinen mochte, und dem Dichter lag sicher nichts daran, die ungestalteten, aber darum nur um so riesenhafteren Vorstellungen von Urmeer, Urberg und Urfluß zu verengen, indem er sie auf die begrenzten Maße einer wirklichen Landschaft bildnishaft übertrug.

So ist die Ardvi Sura des Avesta der Idealfluß der Perser oder das persische Ideal eines Flusses, der frei ist von der Not der sommerlichen Dürre, und der vollständig ausgebaut ist zur dauernden Berieselung des anbaufähigen Landes; der Fluß als Urgrundlage des menschlichen Kulturdaseins, für das in Iran die Bewässerung des Ödlandes, die unversiegliche Speisung der Kanäle unerläßliche Vorbedingung ist. Und daß in Wahrheit Ardvi Sura heilig und Gottheit war als „Kanäle speisender Fluß", das erhält eine Bestätigung aus ganz unerwartetem Zusammenhang, nämlich aus der Beschreibung Anahitas (II).

Die erste dieser Strophen erfreute sich besonderer Beliebtheit und wurde daher mit allerlei Zusätzen oft wiederholt.[13] Die ganze Stelle ist wegen ihrer in persischer Dichtung ungewöhnlichen Anschaulichkeit berühmt, und man hat deshalb gemeint, sie beschreibe eigentlich ein Werk der bildenden Kunst, etwa die Gestalt der Göttin auf dem Relief in Persepolis.[14] Freilich ist anderswo das gute und das böse Gewissen (Yt. 22) mindestens ebenso bildhaft geschildert und niemand kam auf den Gedanken, das Scheusal von übler Daena müsse aus einem Bildwerk abgelesen sein. Auch der kläglichste Dichter dürfte doch imstande sein, ein schönes Weib auf Grund von persönlich beobachteter Wirklichkeit einigermaßen anschaulich zu schildern, und so wird man solche Kraft auch dem Dichter dieses Liedes zutrauen dürfen.

Ganz aus dem Ton scheint europäischem Stilgefühl die Schlußbemerkung zu fallen, die Erwähnung des Biberpelzes, die wie eine Anweisung für Pelzhändler klingt. Zur persischen Frauentracht festlicher Art gehörten solche Mäntel nicht; auf dem genannten Relief ist die Göttin, die in feierlicher Haltung den König belehnt, in leichte und biegsame Stoffe gekleidet, die das Gegenteil von repräsentativen Pelz- und Hermelinmänteln byzantinischen und abendländischen Fürstenornats sind. So ist auch der Biberpelz Anahitas nicht wörtlich, sondern als geistreich im persischen Sinn zu verstehen. Der Biber ist unter den Tieren der Meister

[13] Yt. 5, 64, 78; Yt. 13, 107 auf Ashi bezogen. [14] Titelbild; SaKp, T. 81.

des Talsperrenbaues, der in kulturfernen Gegenden gewaltige Dämme errichtet, Flußbetten trocken legt und dadurch die Entwässerung von Sumpfstrecken bewirkt.[15] Künstliche Bewässerung kann selten die Errichtung von Staudämmen vermeiden und machte von diesem Hilfsmittel im Chalder- und Achämenidenreich vielfach Gebrauch. Also besteht eine gedankliche Beziehung zwischen dem Biber und dem Weltkampf Ahuramazdas: der Biber wird Bundesgenosse des Gottes und zugleich ein Gegenstück zu Ardvi Sura, dem göttlichen, Kanäle speisenden Fluß. Fast niemals sind persische Dichtungen rein bildhaft zu verstehen; im Gegenteil wird rein begrifflichen Verbindungen zuliebe ohne alle Bedenken die Anschaulichkeit, ja sogar die Durchführbarkeit des Bildes geopfert. Daher meinte Goethe, daß das überreiche Bildern der Perser „nichts heißen wolle", und daß wir dabei — mit einer an hellenischem Vorbild geschulten Denkweise — „weder mit der Einbildungskraft noch mit der Empfindung folgen könnten und möchten".[16]

Ardvi Sura des Avesta ist anzuerkennen als eine Kulturgottheit von ausgesprochener Eigenart, arisch in ihrer ethischen Tönung und auch darin, daß sie wie Haoma—Soma und Atar nicht als abgelöste Persönlichkeit erscheint; so wie diese, auch wenn menschengestaltet gedacht, doch nicht „Gott des Rauschtranks" und „Gott des Feuers", sondern Rauschtrank und Feuer selbst waren, so ist auch Ardvi Sura, die als Anahita in aller Schönheit des persischen Weiblichkeitsideals prangt, doch nicht Göttin des Kanäle speisenden Flusses, nicht übergeordnete Herrin oder Schöpferin dieses Kulturwerks, sondern eben dieses Werk selbst, einer wenig plastischen Denkart entsprechend, die, um ihren Begriffen Realität zu bewahren, Abstraktionen nicht völlig von der konkreten Unterlage ablöst.

**§ 50.** Es bedarf keiner besonderen Hervorhebung, daß die Begriffsbestimmung Ardvi Suras als „Kanäle speisender Fluß" auf die übrigen, von Helden und Königen erzählenden Strophen nicht paßt. Das Wesen der Göttin muß also für diese gesondert festgestellt werden. Dabei ist auszugehen von denjenigen Strophen des Abanyascht, die sich sehr ähnlich in den Yaschts 9, 15, 17 wiederfinden, in letzterem wörtlich aus Yt. 5 übernommen und so wenig in den neuen Zusammenhang eingearbeitet, daß, wenn man die Liste der betenden Helden herausnimmt, die Schnittflächen des übrigen (Yt. 17, 22 und 54) lückenlos aneinanderschließen. Die Person des Opfernden und der Inhalt des Gebets ist

---

[15] StB; FrB. [16] GD; HnPl; HnKg.

mit wenigen Ausnahmen gleich; nur sind die Namen Drvaspa, Vayu und Ashi als Empfänger des Gebetes und Spender der Gewährung eingesetzt. Dieser Teil (III, 17 bis 51, 104—110) ist demnach trotz seiner gegenwärtigen Zertrennung ein Stück, das den Persern einmal zusammenhängend vorlag, ein an Anahita gerichtetes, später auch auf andere Götter angewendetes Preislied oder wenigstens der Anfang eines solchen.

Nun ist es ungereimt, daß darin Ahuramazda gleich anfangs die Erweckung Zarathustras begehrt, und daß dieser erst nach einer langen Litanei von weltlichen Helden endlich an die Reihe kommt. Die Erklärung dafür ist aus dem Hvarenoyascht (Yt. 19) zu entnehmen; dort steht Ahuramazda als erster Besitzer der Königsherrlichkeit mit Fug und Recht an der Spitze und zwischen ihm und Zarathustra war die Erwähnung der weltlichen Helden notwendig, da sie ja nach der Sage als Eigner des Hvareno Vorgänger Zarathustras und Vistaspas waren. Sogar zwei Strophen aus dem Homyascht (Y. 9, 8 u. 11), die als nachträglicher Einschub in der Heldengeschichte des Hvarenoyaschts (Yt. 19, 37 u. 40) standen, sind in den Abanyascht übergegangen (Yt. 5, 33 f. und 37 ff.). Daß Yt. 19 das Vorbild und Yt. 5 die Nachahmung war, geht auch daraus hervor, daß der Dichter der Anahita, sobald er zu eigenen Schritten gezwungen war, sehr wenig Geschick verriet. Die auf Haoshyanha, Yima, Thraetaona, Franrasjan, Husravah und Vistaspa bezüglichen Texte haben immer nur einen Teil des Yt. 19 Erzählten in Wunschform gebracht. Bei Ahuramazda, Kava Us und Zarathustra ging das nicht an; was aber der Gott und sein Prophet erbitten, ist inhaltslos und formelhaft. Kava Us, von dem Yt. 19 nur den Namen in der Reihe der Kajaniden gab, konnte mit seinen Taten, wenigstens so, wie Firdusi sie erzählt[17], unmöglich ein Zeugnis für die Macht Anahitas ablegen; so blieb er beschränkt auf eine Wiederholung der bereits von Haosyanha ausgesprochenen Bitte. Takhma Urupi (Yt. 19, 28 f.) wurde übergangen, weil seine Tat, der Ritt um die Welt auf dem Rücken des Bösen, nicht geeignet war für Anahitas Beihilfe. Azhi Dahaka, über den die Vorlage reichen Stoff bot, blieb trotzdem auf eine allgemeine Redewendung beschränkt.

Es ist ohne weiteres klar, daß Anahita mit all diesen Heroen ursprünglich und eigentlich nie etwas zu tun hatte, daß also der Dichter bei der Wahl der aufzunehmenden Helden entweder die der Göttin zugehörige Sagenüberliefe-

[17] FiR I, 321 ff.

rung nicht beachtete oder überhaupt keine solche vorfand. Was dieser Schmuck mit fremden Federn bedeutet, läßt sich mitfühlen, wenn man sich vorstellt, ein hellenischer Dichter hätte bei einem Preislied auf Athene die epischen Kosten durch Anleihe bei den Zeussagen bestritten. Es erhebt sich die Frage, zu welchem Zweck das geschah und was durch diese Aufzählung früherer Hilfeleistungen — als solche schmeichlerisch erlogen — erreicht werden sollte. Die nächstliegende Vermutung ist, daß ein Gebet den Abschluß bilden sollte: so wie diesen Heroen der Vorzeit, so hilf auch mir, dem heute Betenden und Opfernden. Die Strophen 130—133, schon früher als „Gebet eines Königs" bezeichnet, enthalten genau diesen sinngemäß zu fordernden Gedanken. Ihnen aber fügen sich dann als Schluß die Strophen 85—89 an mit der Verheißung, daß die Göttin das Gebet erhören werde.

Allerdings muß es dann erlaubt sein, deren überlieferten Wortlaut durch Ausscheidung der Strophe 87 und eine tiefgreifende Textveränderung der beiden letzten wieder folgerichtig gedacht und zielstrebig zu machen. Anahita wird da im überlieferten Wortlaut zu den Fürsten und Rittern gesandt, wendet sich aber nicht an diese, sondern an Zarathustra und ernennt ihn zum Meister der Welt. Das angeblich göttliche Gebot, der Mädchen und der gebärenden Frauen sich anzunehmen, scheint die Göttin überhört zu haben. Es bleibt also das Eingeleitete sämtlich unvollendet stecken; im gradlinigen Verlauf müßte Anahita dem Fürsten sagen: ich verleihe dir im Auftrage Ahuramazdas die Güter, deren du begehrst und deren ich walte. Und damit wäre das Ziel erreicht, dem einzig und allein die Aufzählung der den Vorzeitshelden dargebotenen Hilfswerke zugesteuert haben kann. Textveränderungen der hier vermuteten Art, besonders nachträgliche Einschaltungen Zarathustras, sind an vielen Stellen des Avesta mehr oder weniger einwandfrei festzustellen, aber selten dürfte dabei so wenig wie hier Rücksicht auf einigermaßen folgerichtige Gedankenreihung genommen sein.

Die dichterische Kraft, welche der Verfasser dieses Hymnus bekundete, war gering, aber er überragte darin seine Nachfolger, die noch weitere Helden unter die Schützlinge der Anahita einreihten. Nur Unwesentliches wußten diese zu erzählen, so von den Hvovas ihren Reichtum und ihre schnellen Rosse (XIII); die dem Jamaspa in den Mund gelegte Bitte ist ganz farblos (XI) und von der Weisheit und dem Zukunftswissen, das die spätere Sage ihm zuschrieb, ist nichts zu finden. Unter den übrigen Texten ist der von

den beiden Ashavazdah handelnde (XV) textlich[18] und inhaltlich anstößig. Es ist höchst ungewöhnlich, daß Helden eines und desselben Sagenkreises sich nur durch ihren Vatersnamen unterscheiden. In Yt. 13, 140 wird unter den heiligen Frauen, nach dem Weib Zarathustras und vor den Jungfrauen, die einst die Mütter künftiger Heilande werden sollen, eine Asabana, Weib des Pourudakhsti, genannt und im Bundehesch (29, 6) steht unter den Helfern des Saoshyant ein Ashavazdah, Sohn des Pourudakhsti. Bei dem Wert, den die persische Sage auf Familienbeziehungen legt, ist es einigermaßen verwunderlich, einen mütterlicherseits von turanischen Feinden abstammenden Mann und neben diesem seine Mutter unter den höchsten Glaubenshelden zu finden. Daß Apam Napat ein Berg sei, ist ebenfalls nicht sicher, und so besteht der Verdacht, daß hier ein ungeschickt nach dem Schema der Anahitastrophen zurechtgemachter Apam-Napattext vorliege.

Das Gebet des Yoista aus dem Geschlecht der Fryana (XVII), der Hilfe beim Rätselraten begehrte, ist nicht ohne Bedeutung, denn der Name Fryana kommt als Phlianos auf Inschriften aus Olbia vor[19], ist also sakisch und könnte demnach andeuten, daß dieser Textteil aus dem Nordosten Irans stamme, aus dem Gebiet, das früher als die Heimat des ganzen Avesta angesehen wurde. Es wird anderswo erzählt, daß Zarathustra den Ako Mano im Rätselwettstreit überwand, und dort geht dem ein Bericht über die Aussendung des Dews Buiti (Buddha) gegen den Propheten vorher, also etwas, das vermutlich auf die Verhältnisse Baktriens und auf die dort andrängende buddhistische Mission verweist. Es war jedoch die Freude am Rätsel allgemein persisch[20]; dieser Hinweis, wenn es ein solcher ist, stände ziemlich allein, und tiefere Bedeutung wohnt ihm nicht inne, da durchaus nicht einzusehen ist, weshalb gerade Anahita mit dieser Angelegenheit behelligt wurde.

Im Gegensatz dazu wurde die Erwähnung des Vifra Navaza (XIV) als Beweis westiranischer Herkunft, als Zeugnis für babylonisch-persische oder elamisch-persische Berührungen ausgelegt.[21] Man glaubte an dieser Stelle einer Variante des Etanamythus zu begegnen. Ganz abgesehen nun davon, daß der Sinn des Textes nicht feststeht: der wesentliche Zug der Etanasage, daß der Flug geschah um das Gebärkraut vom Himmel zu holen, fehlt bei Vifra Navaza ganz und gar, und der Versuch, ihn gewaltsam hinein zu interpretieren,

[18] AvGe; HKy 32 f. [19] JuNb 106, 150. [20] HnPl 38.
[21] HEm; HJ 39, 100.

führt zu derartig „kühnen" Eingriffen in die Sagenüberlieferungen[22], daß der Leser dringend wünscht, eine gütige Anahita möge auch ihm die Hand reichen. Dabei kommen doch Himmelfahrten und Abstürze in vielen Sagen und Träumen vor; es besteht kein sachlicher Grund, gerade auf die Etanasage zurückzugreifen. Besonders ist schon vielen Märchenerzählern eingefallen, Herrschermacht durch Aufstieg zum Himmel, Herrscherübermut und seine Strafe zu schildern im Bilde eines Krieges gegen die Himmlischen und jäh zerschmetternden Sturzes. Vielleicht gab es eine Sage, in der ein so Verblendeter noch rechtzeitig zur Erkenntnis gelangte und gerettet wurde. Über die Gegend, in welcher dieser Zusatz eingefügt wurde, ist nichts festzustellen, denn der Erwähnung des Flusses Ranha, des Oxus, kommt kein Gewicht zu; Märchenerzähler sind ungebunden bei der Wahl des Schauplatzes.

Als letzte der eingeschalteten Sagenanspielungen bleibt dann die von Vistauru aus dem Geschlecht der Notairja (Gustahm = Gustehem, Sohn des Naudhar) übrig. Ein Fluß Vitunuhaiti ist sonst unbekannt, ebenso berichtet sonst keine Sage davon, daß Gustehem, wohl auf der Rückkehr von einem Streifzug, von Verfolgern gehetzt wurde. Das Schahnameh berichtet von ihm nur eine Entsendung zum Schutz des königlichen und des väterlichen Harems und einen Bittgang zu Sal. Aber da in der späteren Sassanidenzeit mehrere Männer, darunter der mütterliche Oheim des Khosrau Parwez, diesen Namen trugen, so ist es möglich, daß in Westiran, wo auch Firdusi den Naudhar und sein Haus residieren läßt, noch andere und ruhmreichere Sagen von dem legendären Vistauru—Gustehem lebten, die in Firdusis Heimat, dem Nordosten des Landes, unbekannt waren.

Hier ist nun die einzige Stelle, an welcher Anahita als Ardvi Sura erscheint, und zwar, wenn eine schematisch in den Text geschobene Glosse (78) ausgeschaltet wird. durchaus als der Fluß selbst, und nicht als Göttin des Flusses, die, wie in der deutschen Sage die Waghild ihren Sohn Witege, den Schützling wohl eher in ihren Fluten vor seinen Verfolgern geborgen haben würde. Ardvi Sura Anahita bewährt sich also als Göttin des Strombaues, deren hilfsreiches Wunder der Wasserverteilerin und ihrem heiligen Tier, dem Biber, angemessen ist.

Oder erscheint sie hier als eine Göttin des Flußübergangs, wie sie in arsacidischer Zeit in der Landschaft Sophene als Artemis persica, d. h. Anahita, verehrt sein soll

[22] HEm 187 ff.

an einem Ort, den die Peutingertafel Ad aras nennt?[23] Dann würde die Sage von Vistauru dem Kaukasiertum entstammen und abermals einen Beleg für die Geisteskreuzung zwischen dieser Unterschicht Irans und den herrschenden Ariern bedeuten. Es ist jedoch nicht glaubhaft, daß die Artemis persica am Euphratübergang in Sophene eine Anahita war; Isidor von Charax erwähnt an der Straße von Zeugma nach Seleucia noch weitere Heiligtümer der Artemis, aber gerade keines von dem wichtigsten Übergangsplatz Circesium. Die hellenischen Angaben über barbarische Götter sind niemals ganz zuverlässig, es ist sehr möglich, daß diese Artemis persica und die Artemis des Isidor von Charax auf die Istar zu beziehen sind und mit Flußübergängen im besonderen nichts zu tun haben. Die Geschichte von der zufällig herbeikommenden Kuh, die der Gottheit geopfert wird, ist ein wanderndes Allerweltsmotiv[24], das sich immer darbot, wenn ein Erzähler den trocknen Bericht zu beleben wünschte. Ein Zusammenhang der Vistaurusage und der Artemis persica von Sophene ist also unerweislich.

Aber auch die Sage von dem gestauten Fluß ist ein Allerweltsmotiv, bekannt aus Indien[25] und aus der Bibel, hier auf das Rote Meer bezogen. Die georgische Chronik erzählt von mehreren Heiligen, daß die Flüsse sich vor ihnen geteilt hätten[26], und weil dabei einmal auf Moses angespielt wird, so dürfte dieser Zug nicht aus alarodisch-kaukasischer Überlieferung stammen, die sonst in ihren Märchen derartiges nicht kennt, sondern aus jüdisch-christlicher Quelle.

Nun dürfte aber der Mazdayasmus ebensogut wie die Gegenwart empfunden haben, daß der Abanyascht dem Leser und Hörer zahlreiche und ganz unvermittelte Gedankensprünge zumutet. Zur Herstellung des Zusammenhangs ward mehrfach eine auch sonst[27] beliebte Wendung eingeführt (IX), die bei ihrem dritten Auftreten eine unglaublich gewachsene Anmaßung des Klerus verrät, da die Göttin vom Priester den Leitspruch erbitten muß. Aber dabei blieb der Kardinalfehler bestehen, die Unverbundenheit der Ardvi Sura und der Anahita. Sollte nicht die Geschichte von Vistauru unter Verwendung allgemein bekannter Motive bewußt erfunden sein, um hier zu überbrücken? Wunder tuenden, den Naturlauf willkürlich hemmenden Göttern war die persische Religion in ihrer reineren Form

---

[23] Plut. Luc. 24; Tac. ann. 6, 37; LoSo 39. [24] PW IX, 1737. [25] VGr V, 31, 8. [26] BsHg 208 ff. [27] Yt. 8. 15, 17, 19; Yt. 10. 54 u. a.

abgeneigt. Schon aus diesem Grunde ist es wahrscheinlich, daß hier eine Anlehnung an die Sage vom Zug durch das Rote Meer vorliegt, einer späteren Zeit entstammend, die dem Christentum und Judentum in Abwehr gegenüberstand und sich doch bei dem Streben, es diesen gleichzutun, vor dem Eindringen der dorther kommenden Vorstellungen und Ansprüche nicht schützen konnte.

Übersicht.

| | Yascht 5 | Yascht 9 | Yascht 15 | Yascht 17 | Yascht 19 |
|---|---|---|---|---|---|
| Ahuramazda . . . | 17–19 | — | 2–5 | — | 10 ff. |
| Amesha spentas . | — | — | — | — | 15 ff. |
| Yazatas . . . . | — | — | — | — | 22 ff. |
| Haoshyanha . . . | 21–23 | 3–6 | 6–9 | 23–26 | 26 |
| Takhma Urupa . . | — | — | 10–13 | — | 28 |
| Yima . . . . . | 25–27 | 7–11 | 14–17 | 28–31 | 31 ff. |
| Dahaka . . . . | 29–31 | — | 18–21 | — | — |
| Thraetaona . . . | 33–35 | 12–15 | 22–25 | 33–35 | 37 |
| Haoma . . . . | — | 16–19 | — | 36–39 | — |
| Kerespaspa . . . | 37–39 | — | 26–29 | — | 38 ff. |
| Franrasjan , . . | 41–43 | — | — | — | 56 ff. |
| Kava Us . . . . | 45–47 | — | — | — | — |
| Aurvasara . . . | — | — | 30–32 | — | — |
| Husravah . . . . | 49–51 | 20–23 | — | 41–43 | 73 |
| Tus . . . . . . | 53 f. | — | — | — | — |
| Vaesakasöhne . . | 57 f. | — | — | — | — |
| Vifra Navaza . . | 61 f. | — | — | — | — |
| Jamaspa . . . . | 68 f. | — | — | — | — |
| Asavazdah . . . | 72 f. | — | — | — | — |
| Vistauru . . . . | 76 f. | — | — | — | — |
| Yoista . . . . . | 81 f. | — | — | — | — |
| Hvovas . . . . | 98 f. | — | — | — | — |
| Zarathustra . . . | 104–106 | 24–27 | — | 45–47 | — |
| Hutaosa . . . . | — | — | 34–37 | — | — |
| Vistaspa . . . . | 108–110 | 28–32 | — | 49–52 | 83 ff. |

**§ 51.** Zwei Tatsachen sind es vorzugsweise, durch welche die Ardvi Sura Anahita, wie der Abanyascht ihr Wesen zeichnet, zu einer problematischen Gottesgestalt wird: erstens sind unter ihrem Namen zwei Gottesbegriffe grundverschiedenen Inhalts zusammengefaßt, zweitens war die Königs- und Heldengöttin ohne eigene Mythologie, so daß der Dichter ihres Preisliedes auf Entlehnungen angewiesen war. Dazu kommt als Drittes, daß die Göttin im Religionsbewußtsein der Priester und der Laien wenig

beachtet abseits stand. Das Avesta enthält über sie nur die im Abanyascht gesammelten Texte, deren erste Strophen wörtlich in eines der Kultusgebete übernommen sind (Y. 65, 1—5), während sonst nur noch ein paar anscheinend aus Vollständigkeitsrücksichten geschehene Nennungen des bloßen Namens vorkommen (Y. 17; Yt. 1, 21; 12, 24; Vispered). Einmal steht Ardvi auch im Vendidad (2, 2) als ein wirklicher Fluß und anscheinend auf die Daitja auszulegen, aber diese Erwähnung ist von geringem Wert, da sie etwa besagt: es wird im Flußtal schneien.[28] An mehreren Stellen, die sich ganz auf Wasser beziehen, ist nur in eingeflickten Worten und Sätzen von Anahita die Rede; statt ihrer wird als befruchtendes und heiliges Element, nicht als Gottheit, Ahurani genannt (Y. 38; 63—69). In theophorem Namen, deren Häufigkeit oder Seltenheit ein Maß der Beliebtheit gibt, erscheint sie nur als Nahid, die sagenhafte Gattin Vistaspas, als Shetasp Anahit auf einem Siegel und einmal in der Kalifenzeit als Anahit.[29] Außerdem ist ihr stehendes Beiwort Cithrem azata „aus vornehmem Hause stammend" im Namen Scheherazades erhalten.[30] Auch als Flußgottheit war sie nicht volkstümlich, denn keines der vielen Wasserfeste, auch wenn sie der Einrichtung von Bewässerungskanälen und der Hausherrnwürde, also der Grundlegung der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung galten, ist als ausdrücklich ihr geweiht erkennbar.[31] Trotzdem erbaute ihr ein parthischer König einen Tempel von palmyrenischen Ausmaßen in Kengawer[32]; ein Sassanide, angeblich Narseh, ließ sich in Naksch i Rustem abbilden als von ihr zum König geweiht, ein anderer, angeblich Khosrau Parwez, setzte ihr ein Denkmal in den Grotten von Tak i Bostan.[33]

Um zu klarer Einsicht zu kommen, wird man zunächst versuchen müssen, die Entstehungszeit des Abanyascht oder seiner wesentlichen Teilstücke zu bestimmen. Dazu bietet nur der aus dem Homyascht abgeleitete Abschnitt (III) eine Handhabe, und zwar dadurch, daß der in Yt. 19 noch als ortsloses und mythisches Wesen geschilderte Azhi Dahaka in Yt. 5 zu einem in Bawri, d. h. nach spätaramäischer Namensform in Babylon, residierenden Fürsten geworden ist.

Zur Achämenidenzeit[34] konnte niemand auf den Gedanken gekommen sein, einen der Sitze des Königstums in solcher Art zu verfluchen, obwohl die von Ktesias erzählte Geschichte des Parsondas durchaus erkennen läßt, wie feind-

[28] Nach brieflicher Mitteilung von Herrn Joh. Hertel. [29] JuNb 15, 294. [30] AvDa II, 383. [31] BiCh 210. [32] SaHe 230 ff. [33] SaHe 201 ff. [34] Vgl. CrZ 44.

lich das damalige Persertum der babylonischen Welt gegenüberstand. Die kurze Zeit von 144—130 v. Chr., in welcher die Parther um diese Stadt mit den Seleuciden zu kämpfen hatten, dürfte kaum so tiefen Eindruck hinterlassen haben, daß die Sage dieses Ereignis verwertete, um so mehr, als nicht Babylon, sondern Antiochia der Hauptsitz der seleucidischen Macht war, also doch auch wohl — wenn dieser Zusammenhang galt — den ersten Anspruch auf Zuweisung des Urweltfeindes gehabt hätte.[35] Es ist sogar recht zweifelhaft, ob man hier auf geschichtliche Erinnerungen an Feindschaften des persischen und eines babylonischen Reiches zurückgreifen muß. Noch im heutigen Persien heften sich die Namen Rustem, Zerduscht und Suleiman an allerlei Ruinen, die weder in Geschichte noch Sage etwas mit diesen Heroen zu tun haben. Die Phantasie bewahrt sich in solchen Dingen immer und überall große Bewegungsfreiheit und richtet sich stärker nach dem augenblicklichen und lebendigen Eindruck als nach geschichtlichen Wirklichkeiten; sie erblickt mächtige Ruinen und heftet an sie einen geläufigen Heldennamen, dessen Ruhm oder dessen Untergang schon vorher sagenkundig war. Babylon lag im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Trümmern, von Ktesiphon und Seleucia überflügelt; ein Jahrhundert später war es ganz zerfallen und verödet, ein von allen Rhetoren bis zum Überdruß gepredigtes Beispiel für den Untergang menschlicher Größe.[36] Azhi Dahaka aber war besiegter Feind; damaliger Kriegsbrauch verwandelte stets die eroberte Stadt in Schutt und Asche: erst dieses Babylon der nachchristlichen Zeit war der rechte Ort, um dort böse Geister und Gespenster anzusiedeln, denn dazu haben Ruinen jederzeit die Phantasie gereizt, auch ohne daß geschichtliche Erinnerungen mitspielten. Gaben die Reste noch Kunde von einstiger Weltbedeutung des Ortes, so schien die Gefährlichkeit des dorthin verlegten Feindes und der Ruhm des Siegers dadurch um so eindrucksvoller vor Augen gestellt. Vielleicht wirkten dabei auch die jüdischen Sagen vom Drachen zu Babel mit. Die Beziehungen zwischen den Juden und den letzten Arsaciden waren eng genug[37], um gegenseitige Beeinflussung der Vorstellungen zu ermöglichen, aber anscheinend doch wiederum nicht so eng, daß wirklicher Austausch stattgefunden hätte; die Perser mochten erfahren haben, daß die Juden etwas von einem Drachen zu Babel erzählten und siedelten nun selbstbewußt ihre eigene Sage vom besiegten Drachen dort an.

---

[35] Anders Maße 644. [36] PW II, 2697. [37] HmJs.

In dem „Königsgebet", das oben dem Heldengedicht der Anahita angeschlossen wurde, glaubte Justi den Namen eines Königs Huwafrita zu finden[38] und vermutete, daß damit Vologeses III. (148—191) gemeint sei. Selbst wenn das nicht bestätigt sein sollte, so führen doch andere Erwägungen zu dem Schluß, daß der Text III, der den Kern des Abanyascht bildet, im Auftrag und im Namen dieses Arsaciden gedichtet sei.

Nach einer oft zitierten Angabe des Dinkart begann der König Valkash die Wiederherstellung des Avesta. Ob damit Vologeses I. oder Vologeses III. gemeint sei, ist noch unentschieden, wenngleich sich jede der darüber ausgesprochenen Meinungen als die allein zuverlässige zu verkünden liebt. Wie so oft in derartigen Fällen dürften beide Parteien gleichviel Recht und Unrecht haben. Vologeses I. (51—77) zog, wie seine Münzen zeigen, die Grenzen gegen Rom schärfer, indem er in diesen Zeiten schwerster nationaler Not sich nachdrücklich vom Hellenismus abkehrte und die heimischen Überlieferungen betonte. Er gewann Einfluß auf die Gestaltung der Heldensage; wenn der Vistaspa des iranischen Epos nach seinem Bilde gezeichnet ist[39], so darf man — nach den Vorgängen zur Zeit des Firdusi — annehmen, daß auch diese erste Bearbeitung der Heldensagen in königlichem Auftrag geschah, und daß dabei nicht nur die Vistaspasage gestaltet wurde. Der ganzen Sachlage würde es entsprechen, wenn die Perser damals begonnen hätten, ihrem nationalen Bewußtsein ein Rückgrat zu schaffen durch Vergegenwärtigung des Heldenruhms ihrer Vorzeit und durch Lobpreisung des Glanzes ihres Königstumes (Hvareno). Sie schufen sich dann als Gegengewicht gegen die hellenische und doch wiederum nach deren Vorbild aus den bis dahin vereinzelten Heldensagen eine epische Geschichte. Der Kern des Hvarenohymnus (Yt. 19) wäre sonach als das kultische Echo dieser von Vologeses I. eingeleiteten Bestrebungen anzusehen.

Zwischen der Abfassung des Hvarenohymnus und den entsprechenden Teilen von Yt. 5 muß ein längerer Abstand eingesetzt werden, während dessen die Einschaltungen aus dem Homyascht geschahen und die Sage von Azhi Dahaka heroisiert wurde. Der König aber, welcher sich die Anahita zur Schutzgottheit erkor und ihr ein neues Kultlied mit einem Siegesgebet zu dichten befahl, wird sicherlich nicht nur bei dieser einzigen Gelegenheit für die erwählte Göttin eingetreten sein. Dadurch lenkt sich die Betrachtung auf

---

[38] JuJr 63ff.; JuNb 139. [39] MaBe 635.

den großen Tempel zu Kengawer und auf ein Kapitel der persischen Architekturgeschichte.

Den „Artemis"tempel von Konkobar hat Isidor von Charax in seinem parthischen Reisewerk anscheinend sehr ausführlich besprochen, so daß der kurze Auszug, der daraus überliefert ist, allein ihn neben dem „Anaitis"tempel in der Hauptstadt Ekbatana erwähnen zu müssen glaubte. Die mächtigen dort gefundenen Ruinen scheinen diese Bevorzugung zu rechtfertigen, jedoch gehören sie nicht dem Tempel an, den Isidor von Charax sah. Dieser wäre spätestens im ersten vorchristlichen Jahrhundert erbaut worden und würde dann vermutlich rein hellenistische Formen zeigen, entsprechend der ganzen damaligen Kulturlage. Bei den Säulenkapitälen des uns erhaltenen Baues ruht aber ein korinthischer Abakos mit seinem ausgeschweiften Umriß höchst unglücklich auf einem kreisrunden Echinos, hinter dessen Rand er in den Mitten zurückweicht, während die Ecken herausspringen. So konnte nur bauen, wer gedankenlos handwerksmäßig und ohne Formgefühl den korinthischen Abakos verwendete; von Entartung ist nicht die Rede, sondern von mißverständlicher Benutzung des Hergebrachten. Im Rahmen der abendländischen Architekturgeschichte betrachtet, muß dieser Tempel in die Zeit des absterbenden parthischen Hellenismus gehören, und die spätest mögliche Ansetzung ist die wahrscheinlichste.[40]

Vielleicht jedoch drückt sich in dieser Gestaltung der Kapitäle noch etwas anderes aus als bloße Verständnislosigkeit. In anderen Einzelheiten, z. B. in der sichtlichen Vorliebe für Hohlkehlen, verrät sich ein Streben, iranische Formgebung zu betonen, einen nationalen Gegensatz zu der hellenischen zu schaffen; vielleicht ist auch das mißglückte Kapitäl entstanden aus dem Wunsch, etwas Neues und Eigenes zu bilden, in Absage an die hellenischen Meister, und doch unfähig, sich von den überkommenen Regeln der Bausprache ganz freizumachen. Auf jeden Fall ist der große Tempel in Kengawer erbaut während verhältnismäßiger Blüte der parthischen Reichsmacht, als die nationale Selbstbesinnung sich der Gleichwertigkeit mit dem hellenistischen Abendland und des Gegensatzes zu ihm stolz bewußt sein durfte. So kümmerlich lückenhaft die Geschichte dieser Zeiten auch bekannt ist: es scheint doch, daß allein die Regierung Vologeses III. diesen Anforderungen entsprach, und daß demnach sowohl der Tempel von Kengawer als das Epos von den Helden der Anahita, vielleicht eines mit dem

[40] Mündliche Mitteilung der Herren Fr. Krischen und v. Gerkan.

anderen zusammenhängend, in der letzten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entstanden wären.[41]

Es ist verständlich, daß ein — allem Anschein nach wenig begnadeter — Dichter, der den Auftrag erhielt, ein Kultlied für Anahita als Schutzgottheit des Königs zu verfassen, sich dabei die Hvarenohymne zum Vorbild nahm, denn vermutlich bestand damals noch keine andere Zusammenfassung persischer Geschichte und Sage. Auffällig ist nämlich, daß die nachträglich in den Abanyascht eingeschobenen Sagen an Stellen eingeordnet sind, die der späteren Fassung der Heldengeschichte nicht durchweg entsprechen. So ist Jamaspa (XI), bei Firdusi Vizier Vistaspas, vor diesem, Zairivairi, der Bruder Vistaspas (XII), erst zu allerletzt erwähnt; die Hvovas und Notairjas, die Familien, denen Jamaspa, Vistaspa und Zairivairi entstammten (XIII), sind an einer mittleren Stelle kurz vor Zarathustra eingeschaltet. Tus (X) gehörte später zu den bevorzugten Pehlevanen des Kaikhosrav (Husravah) und folgt in Yt. 5 unmittelbar auf diesen, aber doch als ein selbstherrlicher Held, der keinem König untertan war, vorausgesetzt, daß das Schloß Khshatrosuka, das er nach Yt. 5 eroberte, dasselbe ist wie die Burg Ardebil im Schahnameh.[42] Der spätere Erzähler ließ die Unternehmung des Pehlevanen mißlingen, um sie dem König aufzubehalten. Es steht wohl fest, daß die im Schahnameh als wohlgeordnete Heldengeschichte auftretenden Sagen ursprünglich selbständig waren und durch Kunstdichtung, wie die nordgermanische Thidreksaga eine war, vereinigt wurden. Die Hvarenohymne (Yt. 19) entspricht vermutlich dem Zustand zu Beginn des Verknüpfens und Ineinanderordnens der Sagen. Dann begann man durch Einschaltung außen gebliebener Stücke weiterzubauen; das Kernstück (III) des Abanyascht tat keine selbständigen Schritte in dieser Richtung, wurde aber später vervollständigt durch weitere, planlose oder doch gegenwärtig nicht mehr als planvoll erkennbare Ergänzungen.

Was aber mochte den parthischen König und später die Sassaniden Narseh und Khosrau Parvez veranlaßt haben, den Kultus einer im Mazdayasmus sonst abseits stehenden Göttin so stark zu bevorzugen? Daß es aus Gründen persönlicher Religionsauffassungen geschah, ist recht unwahrscheinlich, denn keiner dieser Fürsten besaß die Machtvollkommenheit eines Echnaton, neuen, unbekannten oder unbeachteten Göttern wenigstens zeitweise zum Sieg zu verhelfen. Wer sich unter den Schutz der Anahita stellte,

---

[41] EnBr XX, 871; XXVIII, 196. [42] FiR II, 247.

der hoffte sicherlich dadurch einen kräftigen irdischen Rückhalt zu erwerben und seine Macht auf festere Grundlagen zu stellen. Aus eben diesem Grunde dürfte auch Ardeschir, der erste Sassanide, im Anfang seines Aufstiegs so sehr die Abstammung von Sasan, dem Priester der Anahita von Istakhr, betont und einmal die Köpfe der erschlagenen Feinde in diesem Tempel niedergelegt haben.[43] Aufstände in Persien machten gewöhnlich vor dem Legitimitätsprinzip halt. Auch Bahram Cobin aus dem Geschlechte der Mihran, der den Hormizd IV. gestürzt hatte und genügend Macht besaß, um die Krone selbst zu ergreifen, überließ doch wie selbstverständlich die Königswürde dem Khosrau Parwez als dem Erben des Hvareno[44], eine Denkweise, die auch in der Lehensstruktur des persischen Staates und der Erblichkeit so vieler Ämter zum Ausdruck kam. Ardeschir I. muß also durch seine priesterliche Herstammung im Besitz eines Familienwerts anderer Art erschienen sein, der seinen Waffenerfolgen anfangs den notwendigen Glanz verlieh. Später allerdings stellte er sich unter den Schutz Ahuramazdas und ward durch die Legende mit den Heroen der Vorzeit verknüpft, also selbst zum rechtmäßigen Erben des Hvareno erhoben.

Da nun der Name Anahita abgeleitet wird aus dem der elamischen Göttin Nahhunte (§ 53) und andererseits nach früheren Erörterungen (§ 18) das gesamte Westiran entlang dem Zagros bis in die Persis von kaukasischem Volkstum tief durchsetzt war, so bietet sich die Vermutung dar, daß die Bevorzugung des Anahitadienstes um die Anhängerschaft der breiten Massen in jenen Landen werben sollte, denn diese mochten nach der Abstammung und Geistesart viel stärker kaukasisch als arisch-persisch bestimmt sein. Vielleicht sollte auf diesem Wege versucht werden, die innerpolitischen Hemmungen, die dem Königtum durch die starke Machtstellung des reiner arischen Adels und des mazdayasnischen Klerus auferlegt waren, zu beseitigen, gestützt auf den „gemeinen Mann“. Bei der so unzulänglichen Überlieferung aus arsacidischer Zeit, besonders über deren innere Geschichte, läßt sich solcher Vermutung freilich keine festere Gestalt geben. Dagegen wird es erforderlich, die älteren Fassungen des Gottesbegriffs Anahita zu durchforschen nach sachlichen Belegen für die Gleichsetzung der persischen Göttin mit der elamischen Nahhunte.

**§ 52.** Artaxerxes II. war der einzige Achämenide, der die Anahita auf den Bauinschriften unter den Gottheiten des

[43] TN. [44] TN.

Königshauses anrief. Er nannte sie nach Ahuramazda und vor Mithras; die älteren Könige zogen nach Ahuramazda nur die „Stammgötter“ oder „die übrigen Götter“, Artaxerxes III. nach Ahuramazda allein den Mithras herbei.[45] In Babylon, Susa, Ekbatana, Persepolis, Baktra, Damaskus und Sardes errichtete Artaxerxes II. der Anahita Bildsäulen, ordnete zugehörige Kulte an[46], scheint also versucht zu haben, sie zu einer Art von Reichsgöttin zu erheben. Weiteres Zeugnis dafür dürfte der Tempel der Aine in Ekbatana ablegen, den Polybius (X, 27) beschrieb, allerdings erst aus der Zeit Antiochus III. und der beginnenden Partherherrschaft. Es ist nicht anzunehmen, daß dieser Prachtbau mit seinen vergoldeten Säulen, silbernen Dachplatten und seinen Mauern aus goldenen und silbernen Ziegeln von den eben erst zur Macht gelangenden Arsaciden erbaut und gleich darauf schon wieder der Plünderung verfallen sei. Auch verweist die Baubeschreibung bei aller ihrer Knappheit doch auf ein Gebäude im Stil der Apadana von Persepolis, und so dürfte es ein achämenidischer Tempel der Anahita gewesen sein. Den Geschichtsschreibern Alexanders des Großen wird dieser Tempel unter den anderen, ebenso prächtigen Gebäuden der Burg nicht aufgefallen sein; Artaxerxes II. war der einzige Achämenide, von dessen Eintreten für den Anahitakult etwas bekannt ist, und dieses ist auch der einzige Grund, gerade ihm die Erbauung zuzuschreiben.

Schon ein halbes Jahrhundert vor der Regierungszeit dieses Königs hatte Herodot (I, 132) berichtet, daß die Perser „in neuerer Zeit“ den Kultus der Urania von den Assyrern und Arabern aufgenommen hätten, und zwar heiße die Göttin bei den Assyrern Mylitta, bei den Arabern Alilat und bei den Persern Mitre. Diese letzte Angabe war eine Verwechslung, die schon im Altertum richtiggestellt wurde; bei Strabo (XV, 732) ist Mithras als persischer Sonnengott und daneben Urania genannt. Da Strabo die Göttin aus Kleinasien als Anaitis sehr wohl kannte, scheint ihm die Zugehörigkeit der angeblichen Urania verborgen geblieben zu sein; er dürfte jenen Satz, gleich so manchem anderen aus älteren Schriftwerken, ohne darüber nachzudenken, abgeschrieben haben.

Artaxerxes hatte also die von ihm geförderte Göttin nicht erst in die persische Religion eingeführt; er versuchte nur, ihr einen höheren Rang anzuweisen. Immerhin hat man in den Religionshandlungen der Achämeniden vergeblich nach älteren Spuren des Anahitakults gesucht. Daß

[45] WKa. [46] Berosus frg. 16.

ihre Heiligtümer im Pontus und in Lydien (Tac. ann. III, 62) von Kyros gestiftet seien, ist unglaubwürdig, denn erstere Angabe (Strabo XI, 511) ist eine der häufigen Geschichtsdichtungen, die von Gleichklängen der Namen ausgehen (§ 57), letztere ist eine Prozeßaussage, um ein angefochtenes Asylrecht, also eine Einrichtung hellenischen Ursprungs, zu verteidigen.[47] Beides steht auch in Widerspruch zu dem sonstigen Verhalten des Kyros, der, wie in Babylon[48] und im Falle der Juden, nicht in die Religion der Untertanenvölker einzugreifen pflegte. Auf einer eteokretischen Inschrift von Praisos, der Schrift nach älter als 500 v. Chr. (Barxefragment), kann man den Namen Anait finden[49], wenn man übersieht, daß das als „*AI*" gelesene Zeichen ein aus mehreren (drei?) Buchstaben zusammengewachsenes Gebilde unbekannter Bedeutung ist. Darf man aus einem unverständlichen Text ein paar Buchstaben herausgreifen und auf ein bekanntes, aber weit abliegendes Wort beziehen, so ist das kurz vor dem angeblichen Anait stehende Wort meumarkrkokles sehr geeignet, um darin einen Marcus Cocles, einen Verwandten des Horatius Cocles, zu entdecken. Im Protohattischen gibt es ein Wort anahita (= Kostprobe?)[50]; es wird mit Anahita ebensowenig verwandt sein wie das eteokretische Anait. Ganz irrtümlich ist es, wenn man in dem Opfer, das Xerxes der Athene Ilias darbrachte, in der Anerkennung, die derselbe König dem Apollon und der Artemis von Delos und der Hemithea von Kastabos[51] zuteil werden ließ, einen Beleg für Dienst der von ihm diesen Göttinnen gleichgesetzten Anahita zu sehen glaubte[52], denn die Perser teilten die griechische Neigung zu solchen Identifizierungen nicht, schonten durchweg die Tempel der besiegten Völker und zerstörten die athenischen nur aus Rache für Sardes. Wertlos sind Nachrichten, wie die des Xenophon (Cyrup. VIII, 4, 12), daß Hystaspes zur Hera geschworen habe. Der griechische Erzähler nahm an, in solchem Fall würde ein Hellene bei der Hera fluchen oder schwören, und ließ daher den Barbaren eine barbarische — als existierend vorausgesetzte — Hera anrufen. Anders steht es mit dem Bericht, den Plutarch (Artox. 3) auf Grund mehrerer, in den Einzelheiten voneinander abweichender Erzählungen über die Krönung des Artaxerxes II. lieferte.

„Kurz nach dem Tode des Darius (II. Nothus) begab sich der (neue) König nach Pasargadae, um sich von den

---

[47] PW II, 1884. [48] WKa Zylinder von Babylon. [49] CoEt 131 f., 135, 142. [50] SeRp 66. [51] Herodot IV, 43; VI, 97; Diodor V, 63. [52] ClNa 75, 81 ff., 138.

im Perserland (in Persepolis?) ansässigen Priestern weihen zu lassen. Es steht dort das Heiligtum einer kriegerischen Göttin, die man der Athene angleichen könnte. Dorthin muß sich der zu Weihende begeben, sein eigenes Gewand ablegen und dasjenige anlegen, das der alte Kyros vor dem Aufstieg zur Königswürde trug. Dann muß er eine Art von Feigenpaste und eine Terebinthe essen, auch einen Trunk saurer Milch tun. Ob noch andere Gebräuche zu erfüllen sind, das ist dem Außenstehenden unbekannt."

Als der Sinn der Weihehandlung wird hier hingestellt, daß der König durch die unscheinbare Tracht und die ärmliche Kost an die bescheidenen Anfänge des Persertums gegenüber dem Reichtum der Gegenwart und damit an die Wurzeln seiner Macht erinnert werden sollte. Ethisch-symbolische Auslegung von Kultbräuchen fällt zumeist sentimental aus und ist immer nur ein Versuch, einer inhaltslos gewordenen, aber unerläßlichen Form nachträglich einen Anschein von innerem Gehalt zu leihen. Wie jede Königsweihe vom altindischen Rajasuya bis zur heutigen Krönung bezweckte auch die von Plutarch beschriebene, den Herrscher zu einer die übrige Menschheit überragenden Macht zu erheben.

Die der Athene verwandte Göttin kann nur Anahita sein sollen; der Ritus der Feier ist nicht persisch und noch weniger gemeinarisch. Die indische Königsweihe, deren Begehungsweise freilich erst aus nachvedischer Zeit bekannt ist[53], vollzog sich vor aller Öffentlichkeit und mit Entfaltung alles nur erdenklichen Prunks. In Persien fand sonst keine besondere Zeremonie statt; weder die Behistuninschrift noch der Bericht Herodots über die Thronbesteigung des Darius sprechen davon. Außerdem wird dort Ahuramazda als herrschaftsverleihender Gott genannt, was die Mitwirkung einer der Athene vergleichbaren Göttin ausschließt. Die arsacidische und sassanidische Form der Königsweihe bestand in einer feierlichen Huldigung der Vornehmen und des Volkes, und sie war ganz eine Angelegenheit bürgerlichen Rechts.[54] Nur einmal, bei der Huldigung vor dem ersten Arsaces, war die Zeremonie an ein heiliges Feuer verlegt und geschah unter Mitwirkung des Obermobed.[55] Aber dieser Kirchenfürst fungierte dabei nur als ein Großer der Krone unter seinesgleichen, wie auch bei der Absetzung des Kawadh I. Auch bei der Einsetzung des Darius dürfte eine feierliche Huldigung der mitverschworenen

---

[53] WbRs. [54] Plut. Crassus 22; Tac. ann. 6, 42; Procop d. b. pers. I, 21; EA III, 607. [55] HfPm 191; TN 96.

Vornehmen das Wichtigste gewesen sein; begreiflich ist, daß die Behistuninschrift nur der Berufung durch Ahuramazda erwähnt. Eine religiöse Weihehandlung in einem Tempel und durch geistliche Hand läßt sich daraus aber nicht folgern.

Ein wenig gemahnen zwar die von Plutarch geschilderten Bräuche an das Haomaopfer[56]; ein solches bildete auch den Mittelpunkt des Rajasuya. Kleidungswechsel des Königs, Verwendung von saurer Milch waren in beiden Fällen vorgeschrieben. Bei der Salbung des Raja wird die Flußgöttin Saraswati viel genannt, die der Anahita (§ 54) in manchem ähnlich ist. Jedoch entsprechen sich die entscheidenden Einzelheiten in keiner Weise; so war die saure Milch in Pasargadae der Weihetrank, in Indien eine Zutat zum Salbungsmittel. Die Saraswati lieferte das für die Sühnehandlung nötige heilige Wasser und stand nicht im mindesten, wie die „Athene", als Königsgöttin, Verleiherin von Königsmacht und Königtum da.[57] Wenn schließlich die von Plutarch geschilderte Feier auf ein Haomaopfer hinausgekommen wäre, so hätten vermutlich die hellenischen Berichterstatter den zugehörigen Ritus, der in jedem Gottesdienst den Mittelpunkt bildete, wie heute die Kommunion in der katholischen Messe, genau gekannt und keine so irreführende Beschreibung davon geliefert.

Die von Artaxerxes für die Weihehandlung angelegte Tracht wird die elamische gewesen sein, wie sie am Hof des Kyros üblich war (§ 17). Ein Gewand, „das der alte Kyros vor dem Aufstieg zur Königswürde trug", gab es nicht, denn Kyros wurde als Thronfolger des Reiches von Anzan geboren und dürfte von Anfang an in der Landestracht gegangen sein. War der ältere Kyros, der erste König von Anzan, gemeint, so war dessen Tracht vermutlich die persische, aus Hosen und Wams bestehende, und diese dürfte von allen Persern und auch unter dem als Hoftracht eingeführten Mantel getragen worden sein (§ 15); auf diese läßt sich also Plutarchs Bericht schon gar nicht beziehen. Unpersisch war auch die Abgeschlossenheit der Feier, ihr Ablauf in einem Tempelraum, den nur wenige betraten, so daß die Gelegenheit einem Mordversuch günstig war. Ein „Allerheiligstes" gehörte zu den babylonischen Riten, und da Elam bei aller politischen Unabhängigkeit und Wehrhaftigkeit seit Jahrhunderten unter kultureller Vorherrschaft Babylons gestanden hatte, so ist es wahrscheinlich, daß die Formen des Kultus den babylonischen angenähert worden waren.

---

[56] EA III, 607. [57] WbRs 33, 39, 96, 111.

Die Königsweihe des Artaxerxes geschah in unarischen Formen, weil sie unter dem Schutz einer nichtarischen Gottheit stand; derselbe König führte den Mithras als Königsgottheit ein, den Gott arischen Namens, der im Volksbewußtsein mit einem kaukasischen Gott, Baga oder ähnlich genannt, verschmolzen war und von diesem die hervortretende Tönung erhalten hatte (§ 42). Durch Kyros erhielt das kulturell überlegene Elam, für die Perser ein Kolonialgebiet, wie Ostdeutschland in der deutschen Geschichte, die Führung über das politisch ungefestigte Stammland. Darius Hystaspes betonte das — freilich nicht mehr unverfälscht erhaltene (§ 18) — Ariertum der herrschenden Schicht Persiens. Artaxerxes II. führte, wahrscheinlich ohne sich dessen bewußt zu sein, einen Gegenstoß, indem er die Vorstellungswelt des in Anzan elamisch durchsetzten persischen Adels begünstigte, und diese war nahe verwandt der in der Persis bei den breiten Massen des Volkes herrschenden.

In Pasargadae, im Mittelpunkt des Parsastammes, befand sich demnach ein Tempel der Anahita schon vor Artaxerxes, denn von jetzt erst geschehener Erbauung enthält Plutarchs Bericht nichts. Zum Vollzug der Weihehandlung waren berufen οἱ ἐν Πέρσαις ἱερεῖς, Priester aus Persepolis, aus der Gegend des später durch seinen Anahitatempel berühmten Istakhr, dessen Priester Sasan Ahnherr des sassanidischen Königshauses wurde. Es bestätigt sich also die früher (§ 18) anderweitig begründete Vermutung, daß in Westiran von Medien bis in die Persis ein vorarisches Volkstum kaukasischer Verwandtschaft die breiten Massen bildete, beherrscht von einer arischen Herrenschicht, die selbst in Adel und Priesterschaft Mühe hatte, die angestammte Geisteswelt gegen Überwältigung durch die landeseinheimische zu schützen.

**§ 53.** Der elamische Text der Artaxerxesinschriften gibt den Namen der Göttin in den Formen An-na-hi-ud-da[58] oder Na-hi-ud-da.[59] Diese gemahnen, wie schon seit langem bemerkt wurde, an den Namen einer der Hauptgottheiten des alten Elam, den der Nahhunte, und das legt die Vermutung nahe, Anahita, das im Avestischen „fleckenlos" bedeutet, möge nur eine volksetymologische Zurechtlegung des Fremdwortes sein.[60] Dasselbe Wort kommt auch als Beiname des Tistrya und Haoma vor[61], einmal auch âhita als „befleckt"[62] in einem prägnanten Sinn, der dem Gottes-

---

[58] WKa. [59] MiP X. [60] AvLm 29f. [61] Nach brieflicher Mitteilung von Herrn Joh. Hertel. [62] Vend 16, 16.

begriff Anahita so fern als möglich liegt, denn sie wäre danach als „Göttin ohne Katamenien“ zu verstehen. Die negative Formulierung des Reinheitsbegriffs bezeugt doch wohl die Künstlichkeit der Übersetzung: „Der Name Anah(i)ta (so altpersisch) später in Anahita umgedeutet, ist jedenfalls erst im fünften Jahrhundert entstanden, und zwar geht er aller Wahrscheinlichkeit nach auf die altelamische Göttin Nahhunte zurück (später wohl gesprochen: Nahhinte).“ [63]

Die Klangähnlichkeit von (A)nahiudda und Nahhunte ist zwar bedeutsam, nur wäre es wünschenswert, die Gleichsetzung durch Aufdeckung sachlicher Übereinstimmungen noch weiter stützen zu können. Auf den elamischen Inschriften kommen einige Königsnamen mit Nahhunte zusammengesetzt vor, so Sutruk-Nahhunte noch kurz vor dem Zusammenbruch der elamischen Selbständigkeit. Ferner wird Nahhunte mehrfach an der Spitze von Genealogien des Königshauses genannt [64], vielleicht als Stammutter, vielleicht aber auch nur in Form eines theophoren Namens. Auch sonst ist sie auf den Inschriften oft erwähnt, zwar bei weitem nicht so oft als Insusinak. Sie stand also mit dem Königtum in irgendeiner engeren Verbindung und wurde dann, wie die nach einem Siege ihr dargebrachten Opfer [65] zu bezeugen scheinen, unter kriegerischen Aspekten gesehen. Worauf sich die Behauptung gründet, Nahhunte sei „Sonnengott“ oder „Sonnengöttin“, ist unerkennbar.[66] Träfe sie zu, so wäre die Göttin eine höchst bemerkenswerte Parallele zu der protohattischen Sonnen- und Königsgöttin von Arinna (§ 43), die jedoch einem den elamischen Kaukasiern räumlich, sprachlich und rassisch fernstehenden Volkstum entstammte.

Leider ist es recht zweifelhaft, ob die elamischen Inschriften sich bezüglich der Götterlehre sehr ergiebig erweisen würden, wenn man die Sprache verstünde. Jedenfalls muß man sich einstweilen noch versagen, unmittelbar die Frage nach der Wesensähnlichkeit von Nahhunte und Anahita prüfen zu wollen. Erst die sehr viel allgemeinere ist zugänglich, ob überhaupt Belege für das Dasein weiblicher Schutzgottheiten des Königtums in Elam vorhanden sind. Das darf bejaht werden, und dadurch erhält obige sprachliche Angleichung auch ein sachliches Schwergewicht.

Zu den ältesten Dokumenten, die von den Zagrosvölkern, den Stammverwandten der elamischen Herrenschicht, geschaffen sind, gehört das Felsrelief des Lulubäerkönigs Anubanini bei Särpul an der uralten Völkerstraße

---

[63] Nach brieflicher Mitteilung von Herrn Jos. Marquart. [64] HE No. 41, 45. [65] HE No. 42. [66] PW V, 2465; HJ 231; dagegen HZ 28.

von Hamadan nach Bagdad.[67] Eine kriegerische Göttin steht wie eine gleichberechtigte Verbündete dem König gegenüber; sie trägt in der Rechten einen Stab, den oben ihr Symbol, der Venusstern, krönt, und führt mit der Linken an einem Strick dem Sieger die ausgeplünderten Gefangenen zu.

Kriegerische Göttinnen waren zwar der semitischen Welt nicht unbekannt, so Innanna, „die Herrin von Schlacht und Kampf", am Schluß des Gesetzbuchs Hammurabis[68], dann Anat, die während der semitisierenden Mode des neuen Reiches aus Syrien nach Ägypten gelangte[69], und zuletzt Istar, „die erste unter den Göttern, Herrin der Wirrsal, die da gewaltig macht die Schlachten", in den Urkunden der assyrischen Könige.[70] Doch ist sehr zweifelhaft, ob Anat auch in ihrer Heimat kriegerisch geartet war; „ebenso wie (den Ägyptern) alle Semiten als furchtbare Krieger galten, wurden alle ihre Götter, gleichviel welcher ursprünglichen Bedeutung, in Ägypten zu Kriegsgöttern"[71], und selbst, wenn Anat auch in ihrer Heimat heldenhaft war, so herrschten doch damals die Mitanni in Syrien, in dessen Religion der ägyptische Fremdling wohl semitische Götternamen, aber nach der Denkungsart der führenden kaukasischen Herrenschicht geprägte Gotteswesen vorfand. Die kriegerische Istar der Assyrer war sicherlich eine Neuschöpfung, nicht etwa eine Fortsetzung der altakkadischen Innanna, die schon bei den Babyloniern verschollen oder doch zu einer Gemahlin Anus, fern allem Manneswerk, geworden war.[72] Wenn dennoch Istar babylonisch gelegentlich „Herrin der Schlacht" hieß, so war sie damit noch nicht als Kriegsgottheit, sondern nur als Leiterin der Geschicke überhaupt, als hohe Gottheit bezeichnet. Der Einschlag mitannischen Wesens, der überhaupt dem Assyrertum seine besondere, in vielem geradezu widersemitisch wirkenden Tönung verlieh, macht sich hier auffällig geltend. Hammurabi und seine Dynastie waren unkriegerisch; ihm ist es am wenigsten zuzutrauen, daß er sich in dieser Richtung in Widerspruch zu der ganz anderen Auffassung von Weibesart und -wert der Babylonier gesetzt habe. Seine Beschreibung der Innanna erweist die Göttin aus fremder Denkweise übernommen, und so ist denn auch die ältere Nin-ri Anubaninis der Form wie der Sprache des Textes nach sumerisch-akkadisch, der Auffassung nach aber zagrisch-kaukasisch.

---

[67] MSu 25; HZ 16. [68] UnRb 18 ff. [69] MüEa 309 ff. [70] UnRb 202. [71] MüEa 309. [72] UnRb 139, 141.

Göttinnen, die mit Kriegswerk befaßt waren, gab es auch im späteren Elam; freilich sind die Nachrichten darüber äußerst verwirrt, und sie zu ordnen dürfte kaum gelingen.[73] So plünderte Mithridates der Große nach der Besiegung des Demetrius in Elymais einen Tempel der „Athene" und einen Azara genannten der „Artemis". Auf einen dritten, nach Namen und Ort unbekannten, dürfte der Raubzug des Antiochus Epiphanes gerichtet gewesen sein, auf einen Nanaiatempel[74], der Schatzhaus und zugleich Zeughaus war, Waffen und Panzer in Fülle enthielt, also kaum einer friedfertigen Weiblichkeitsgöttin angehört hat. In denselben Kreis dürfte auch die Anaitis mit den zahmen Löwen zu stellen sein, von welcher Älian zu berichten wußte.[75]

Völlig unaufgeklärt bleibt leider, ob auch Nahhunte und ihre bei den übrigen Zagrosvölkern vorauszusetzenden Verwandten mit Fluß und Bewässerung irgendwie verknüpft waren.[76] Die archäologische Beobachtung, daß schon im vorpersischen Elam Wasserbauten beträchtlichen Umfangs aufgeführt wurden[77], ist nicht überraschend, denn ohne Eingreifen der menschlichen Kunst wäre dichte Besiedlung des Landes, wie sie damals bestand, unmöglich gewesen. Jedoch folgt daraus nicht notwendig, daß diese Anlagen dem Schutz einer hierfür erdachten Gottheit unterstellt waren. Die chaldischen Könige jedenfalls riefen auf den Inschriften ihrer Kanalbauten die Götter nur an, daß sie den Ruhm des königlichen Bauherrn bewahren möchten.[78] Das Werk selbst galt anscheinend für so fest gegründet, daß man eines besonderen göttlichen Beistandes nicht zu bedürfen glaubte. An den elamischen Kanälen könnten Inschriften überhaupt gefehlt haben, denn diese gehören an auffällige, besondere Kunst und Kraft bekundende Stellen, wie tiefe Einschnitte, Sperrmauern und dgl., und dort hat sich nichts derart gefunden. Allzu beweiskräftig sind jedoch diese Erwägungen nicht; vor allem läßt sich das für die Chalder Gültige nicht unbedingt auf die Elamiten übertragen, denn jene schrieben auch in ihren Siegesberichten die Taten der Könige ganz der menschlichen Kraft zu und redeten weder von göttlicher Hilfe, noch von dafür geschuldetem Dank.[79] Die elamischen Könige scheinen bei dieser Gelegenheit wie die Assyrer[80] bei aller Ruhm-

---

[73] WAn 123. [74] Polyb. 31, 11; App. d. r. syr. 66; 1 Makk. 6, 1; 2 Makk. 1, 13 ff.; Jos. ant. 12, 9, 1. [75] Ael. de nat. an. XII, 23; vgl. RM I, 333. [76] HZ 28 ff. [77] MiP arch. 2, 168. [78] BeMn 135 f. [79] LhJn 621; SyJv 558 f. [80] LhMg I, 18.

redigkeit doch die Hilfe ihrer großen Götter vorab erwähnt zu haben.[81] Wie der Stil ihrer Kanalinschriften, so es solche gab, gewesen sein möchte, läßt sich nicht erraten.

Bei solcher Unkenntnis müssen wiederum zu — unsicher bleibender — Aushilfe Belege weither geholt werden. Auf Heiligkeit der elamischen Flüsse, und vielleicht auf eine Verbindung zwischen diesen und der Nahhunte, der elamischen Königsgöttin, dürfte deuten, daß der Fluß Eulaios, der in einer Schlinge den „Diana"tempel von Susa umfloß, allein das Trinkwasser des Königs liefern durfte, so daß er es sogar auf Reisen mit sich führen mußte.[82] Vielleicht allerdings handelt es sich bei diesem Geschichtchen um eine der albernen Anekdoten von der Schwelgerei des Perserkönigs, mit denen sich das Abendland gruseln machte; ist sie aber wahr, so mag immerhin dieses Wasser, oder nach anderen das des Choaspes[83], überaus vortrefflich gewesen sein, und der Perserkönig sich ohne Rücksicht auf Preis und Mühe die erlesensten Genüsse herbeigeschafft haben: Abgestandenes Wasser zu trinken war sicherlich auch für den Perserkönig eine Entbehrung. So möchte man vermuten, daß religiöse Riten den König von Elam auf das Wasser des heiligen Flusses beschränkten, weil er göttergleich, und weil kein anderes Wasser seiner würdig war.

**§ 54.** Ardvi Sura Anahita, die avestische Göttin, ist sowohl unpersönlich und ein vergöttlichtes Element, als auch persönlich und eine Heldengöttin. Sie gleicht in dieser Doppeltheit der Auffassung zwar dem Haoma und dem Atar, aber bei diesen besteht doch zwischen dem persönlichen und dem sachlichen Aspekt noch eine inhaltliche Übereinstimmung, nicht jedoch bei Anahita, deren Bestandteile sich so unverbunden und fremd gegenüberstehen, als wären in dieser Gestalt zwei völlig wesens- und wurzelfremde Gottesbegriffe zusammengeweht und nur durch die Gemeinsamkeit des Namens oberflächlich verbunden worden. Solches Ergebnis kann zustande gekommen sein im Gefolge der Durchkreuzung der beiden in Westiran ansässigen Volksarten und ihrer Geisteswelten. Nur ist dabei — auch in bezug auf anderes Problematische, das die Gestalt der avestischen Ardvi Sura Anahita bietet — doch der starken Ähnlichkeit dieser Göttin und der vedischen Sarasvati zu gedenken (§ 52). Auch diese ist ein vergöttlichter Fluß und nur einmal[84] wirklich, wenn auch farblos, personifiziert. Sonst wird immer der Fluß als Gottheit angerufen, ohne Trennung

---

[81] HE No. 28, 46 f. [82] Strabo XV, 739; Plin. hist. nat. 6, 135. [83] Herodot I, 185. [84] VGr IX, 17.

von Gott und Naturwesen. Der Fluß ist göttlich zunächst als Bringer von ländlicher Fruchtbarkeit[85], dann in Verallgemeinerung des Gedankens als Verleiher des Reichtums überhaupt und dadurch der Macht und des Sieges.[86] Dem Fluß gilt auch die Bitte um Kindersegen[87], also sind die im Abanyascht bei Ardvi Sura Anahita vereinigten Gedanken auch bei Sarasvati vertreten. Ersterer aber ist eigen, daß sich in ihr nicht sowohl der Fluß überhaupt, als ein durch Kanäle kulturell nutzbar gemachter Fluß darstellt. Letztere dagegen ist Trägerin eines ganz aus dem Rahmen fallenden Mythus, da sie dem frommen Vadriasva den starken Rächer Divodasa geboren haben soll.[88] Außerdem findet die Bitte der Jungfrau um den Gatten, des Reichen um Söhne sich auch an Sarasvat, den Gatten der Sarasvati, gerichtet, der seinerseits ganz als Fluß aufgefaßt und als unpersonifiziert nicht vom Naturgegenständlichen abgelöst ist.[89]

Vielfach scheint aus derartigem Sachverhalt, aus mehr oder weniger weitgehender Übereinstimmung zwischen Veden und Avesta ohne weiteres der Schluß gezogen zu werden, daß eine Gemeinsamkeit urarischen Erbbesitzes vorliege. Da es aber immer die Möglichkeit konvergenter Entwicklung gibt, so ist dieser Schluß nicht der einzig denkbare. Man kann nicht zuerst auf Grund der Ähnlichkeit der Sprachen und Mythen das Vorhandensein einer urarischen Gemeinschaft der Inder und Iranier annehmen und dann bei der Erklärung vorgefundener Ähnlichkeiten auf diese Urgemeinschaft als auf eine feststehende Tatsache verweisen. Beobachtungen, die zur Stützung einer Annahme helfen sollen, müssen einem zweiten, unabhängigen Gebiet entnommen sein.

In volkstümlichen Festbräuchen, die fernab aller Theologie liegen und oft nur lose mit der gleichzeitig lebenden Religionsauffassung verbunden sind, pflegen sich vorzeitliche, zuweilen uralte Kulte zu erhalten. Was in dieser Beziehung aus Persien überliefert ist, weist nun ganz und gar nicht auf das Dasein von Vorstellungen, wie sie im Kreis der Ardvi Sura und Sarasvati sich an den Wasserkult angeschlossen haben. Herodots (I, 131) Angaben darüber besagen nichts; ausführlicher war Strabo (XV, 732), der auch hier wohl aus alten Quellen schöpfte: „Sie graben an einem See, einem Fluß, einer Quelle eine Grube, über welcher sie schlachten. Dabei nehmen sie sich in acht, daß kein Blut sich dem Wasser beimischt, als ob sie es dadurch verunreinigen würden. Sodann legen die Mager das Fleisch

---

[85] VGr I, 3; II, 41, 7; VII, 95 f.; X, 75. [86] VGr VI, 61. [87] VGr II, 41. [88] VGr VI, 61. [89] VGr VII, 96.

auf Myrten- und Lorbeerzweige, berühren es mit ihren Stäben und singen dabei Kultlieder, indem sie Öl mit Milch und Honig vermischt ausgießen, nicht in das Wasser, sondern auf den Boden. Die Kultlieder singen sie lange Zeit, wobei sie Bündel dünner Tamariskenruten halten."

Aus dem ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhundert stammt folgender Bericht: „In Adiabene kamen die Leute im Monat Ijar (Mai) von allen Seiten zu einer berühmten großen Quelle zusammen, badeten dort, lagerten, kochten und gaben ihren Sklaven zu essen; sie selbst aber aßen nicht eher, als bis sie eines ihrer kleinen Kinder ins Feuer geworfen, die Leber und die Nieren desselben genommen und an den Zweigen der dort vorhandenen Bäume wie zum Zeichen des Festes aufgehängt hatten. Danach schossen sie viele Pfeile in die Luft und kehrten heim."[90]

Bei Arbela, also in derselben Gegend, kannte Strabo (XVI, 738) den Kult einer Göttin Anata; vielleicht ist damit Anahita gemeint. Von einem Wasserfest ist da zwar nicht die Rede, sondern nur von einer Naphtaquelle und einem Feueraltar, also waren hier immerhin damals iranische Kulte verbreitet. Anstößig berührt in der Beschreibung des adiabenischen Festes besonders das Kindesopfer. Trotz aller Versuche, die Überlieferung als historisch zuverlässig zu rechtfertigen[91], wird man diesen Teil des Berichtes wohl zu den vielen Schauergeschichten stellen, mit denen Volksprediger niederen Ranges den Abscheu vor dem Heidentum zu füttern lieben.

Aus weit späterer Zeit stammt, was Albiruni an Einschlägigem berichtet[92]; ersichtlich hatte das Fest, obwohl es in der Religion, wenigstens im priesterlichen Kalender, als Feiertag stand, seinen kultischen Charakter und damit das begleitende Opfer, aber auch der Festbrauch seine Einzigartigkeit, seine Bindung an eine besondere Gelegenheit, verloren. Es galt nunmehr der Füllung der Bewässerungskanäle und hatte sich verbunden mit allerlei ins Scherzhafte gewendeten Riten zur Erzeugung von Regen; so in Ispahan am 30. Bahman (Afrijagan, Fest der Wasserausgießung); ähnlich am 6. Farwardin und in Bahr-Alkazar am Tirfest. Ein erst zur Kalifenzeit eingerichtetes Fest (Cashn-i-Kard-i-Fanakhusrau) von Schiras nahm die Füllung eines Kanals zum Anlaß eines Festes im alten Stil, nur anscheinend ohne den Wasserzauber.

Gemeinsam ist allen diesen Berichten, daß sie nichts von einem präsidierenden Genius des Wassers oder von

[90] SaAd 43. [91] SaAd 11, 37. [92] BiCh 215 f., 202, 206, 217.

einer über alle Wasser herrschenden Göttin wissen; als Gegenstand des Kultus erscheint hier überall das Element, dargestellt durch die Wasserläufe oder in deren Ermangelung durch die Kanäle der festfeiernden Landschaft. Zu dem gleichen Ergebnis gelangt man ausgehend von dem chorasmischen Wakhsch-Angam (Festzeit des Oxus), von dessen besonderen Riten zwar nichts bekannt ist[93], das aber sicher eine den iranischen Wasserfesten ähnliche Bedeutung besaß. Um Anahita, wenn sie Genius des Abanajan gewesen wäre, in dem Wakhsch-Angam wiederzufinden, das am Aban-tage des Spadarmatmonats gefeiert wurde, bedarf man eines sehr gewundenen Gedankengangs. Einfacher ist wohl die Annahme, daß das Wakhsch-Angam wie alle übrigen Wasserfeste dem Flußlauf selber gegolten habe, keiner Göttin, und daß der Unterschied der Festzeiten klimatisch zu erklären sei: Abanajan galt in Iran der Wiederherstellung und Inbetriebnahme der Kanäle, Wakhsch-Angam der Schwellung des Flusses Oxus. Der Unterschied des Festanlasses und der geographische Abstand zwischen Chorasmien und Iran dürfte ausreichen zur Erklärung des viermonatlichen Nachhinkens der Festfeier im Norden.

Ein urzeitlicher Zusammenhang zwischen den beiden in ihren endgültigen Fassungen sehr ähnlichen Göttinnen Ardvisura und Sarasvati kann also unmöglich angenommen werden, da die avestische Göttin in den aus alter Zeit stammenden Festriten gar nicht vorkam. Arisch war ein Kult des Wassers und der Flüsse überhaupt, der sich in den Veden an die Sarasvati „die Wasserreiche" geheftet hatte. wobei es ganz gleichgültig ist, ob dieser Flußname auf den Indus, einen seiner Nebenflüsse, den Helment (Harauvaiti = Sarasvati), oder gar auf den Araxes bezogen wird; gemeint ist mit dem Namen immer der in der gerade bewohnten Landschaft vorhandene wirkliche Fluß. Dafür spricht auch der Name des iranischen Festes Abanajan, der „Wasserfest" bedeutet und weder mit Ardvi Sura zusammenhängt, noch mit Apam Napat, der ein Genius des Regens ist.

Nun waren freilich die Riten des armenischen Anahitafestes dem der persischen Wasserkulte in vielem sehr ähnlich (§ 58), aber nur in denjenigen Teilen, die in allen solchen Veranstaltungen naturgemäß vorkommen und aus denen nichts zu schließen ist. In den wesentlichen Merkmalen bestehen scharfe Unterschiede, analog den im Falle des Mithras beobachteten (§ 45).

---

[93] BiCh 225.

**§ 55.** Es erhebt sich nunmehr die unerfreuliche Notwendigkeit, einige Einwendungen zu erörtern, die sich aus anderweitigen, von früheren Bearbeitern für einschlägig gehaltenen Überlieferungen gegen die oben vorgetragenen Schlüsse zu ergeben scheinen.

Unter den vielen Namen, die im hellenistischen Schrifttum der Anahita elamischer Kultorte gegeben wurden, steht auch der der Nanaia, und an anderer Stelle erscheint der Löwe als ein der „Anaitis" besonders heiliges Tier. Aus Armenien wird ebenfalls eine Göttin Nana genannt[94], besonders aber kommt eine Göttin Nana, Nanarao oder Nanaia neben anderen, teils indischen, teils persischen Göttern auf den Münzen der Kushanadynastie Vorderindiens vor[95], und wenn auch nicht ohne Widerspruch[96], so genügte doch meistens der Gleichklang der Namen, um die Gleichheit der so bezeichneten Göttin mit der elamischen Nana und weitergehend mit der avestischen Ardvi Sura Anahita zu behaupten[97], deren Yascht nicht allzu lange nach der Prägung dieser Münzen verfaßt ist (§ 51). Solange man das Avesta in Baktrien entstanden glaubte, lag diese Gedankenverbindung nahe; jetzt indessen, wo erkannt ist, daß die Heimat des Mazdayasmus und seiner heiligen Schriften, ganz besonders aber der Ursitz des Anahitakults, in Westiran zu suchen ist, wird aus dem früher beinahe selbstverständlich Erscheinenden ein Problem, denn die Frage entsteht, ob und wie die elamische Göttin nach Osten und zu den Kushanas gelangt sein könnte.

Nun wird allerdings von verschiedenen Seiten behauptet, daß Elam überhaupt auf Indien und weit darüber hinaus bis Tibet, China und Japan sehr starke kulturelle Einwirkungen ausgeübt habe.[98] Die Möglichkeit konvergenter Entwicklung ist dabei — anscheinend grundsätzlich — nicht in Betracht gezogen, obwohl gewisse Übereinstimmungen im Hausbau und in kulturellen Erscheinungen sich als in mehreren Gegenden der Welt selbständig erfunden und trotzdem oberflächlich ähnlich erwiesen haben. Man kann es sich jedoch ersparen, auf solche Gedankenreihen näher einzugehen, auch bezüglich der Vermutungsmöglichkeiten, daß die vor den Ariern nach Indien gelangten kaukasischen Stämme eine Göttin Nana dorthin gebracht hätten, die auf anderen Wanderungen auch nach Elam gelangt wäre, oder daß es eine sonst unbekannte altiranische oder in Persien adoptierte Göttin, Nana oder ähnlich benannt, gegeben habe,

---

[94] GeAg 123 f. [95] GpCb 129—161. [96] LJk II, 973; WAn 124; LgAs 1592. [97] HfPm 153 f. [98] BkAw; HE 11, 15; HM 38 ff.

welche zwischen der armenischen, elamischen und indischen einen jetzt im Boden versunkenen Zusammenhang geschaffen hätte.[99] Lallnamen dieser Art kommen in vielen Sprachen vor und anerkanntermaßen eignen sie sich nicht zu Feststellungen über völkische, sprachliche oder kulturelle Verwandtschaften. Also ist vor allem zu untersuchen, ob dem lautlichen Gleichklang der Namen auch eine sachliche, mythologische oder kultische Ähnlichkeit zur Seite steht.

Eine Wassergottheit ist die kushanische Nana gewiß nicht, sondern, wenn eine solche gefunden werden muß, so wäre höchstens auf OKPO (Schiwa) zu raten, denn dieser hält sehr oft ein Wassergefäß in einer seiner vier Hände, und wenigstens einmal scheint es, als fielen Wassertropfen daraus.[100] Zweitens sind viele der Münzbilder und Inschriften den römischen Aurei entnommen, so PIOM[101] (PωM, Roma?), CAPAΠO (Sarapis)[102] und ωPON[103] (da das Münzbild eine römische Kaiserstatue wiedergibt, vielleicht von rechts nach links als NEPω zu lesen). Wieder andere sind persisch (MIIPO, OAΔO, AΘPO u. a.), die vielleicht ebensowenig wie die vorigen auf indische Landeskulte Bezug haben. Nana trägt Diadem, Szepter und Schwert, aber eine Mondsichel über der Stirne[104], was im Gegensatz zu ersterem der Anahita nicht entspricht. Sie steht entweder allein, oder mit Gottheiten zusammen, die sämtlich indischer Herkunft sind (Okro, Skando, Bizago, Maaseno).[105] Also wird, wie schon Lassen annahm, Nana ebenfalls indisch und mit der Bibi Nana, einer Bhavani des Schiwa, zu vereinigen sein. Es fehlt jeder Anhaltspunkt dafür, daß sie dem arischen Element der dortigen Bevölkerung und der vedischen oder gar der iranischen Götterwelt angehörte.

Nanaia mit dem Löwen, die an die elamische Anaitis gemahnt, findet sich ausschließlich auf den Münzen eines rätselhaften Königs Sapadbizes[106], die sich gegen jegliche Einordnung nach Zeit, Volkstum und Land sträuben. Die stilistischen Einzelheiten der Münzen widersprechen sich auffällig. Der Bildniskopf ist trotz des barbarischen Namens mit makedonischem Helm dargestellt, während die barbarischen Könige sonst zwar die hellenische Münzsprache beibehielten, aber sich in angestammter Tracht und Bewaffnung abbilden ließen. Die stilistische Haltung des Sapadbizeskopfes ist denen der letzten gräkobaktrischen

---

[99] RM I, 330. [100] GpCb T. 28, Abb. 14. [101] GpCb 149, T. 28, Abb. 20. [102] GpCb T. 28, Abb. 21. [103] GpCb T. 28, Abb. 32. [104] GpCb T. 26, Abb. 11; T. 29, Abb. 10. [105] GpCb T. 28, Abb. 22—24. [106] GpCb T. 24, Abb. 14, 15.

Könige Amyntas, Hippostratus, Hermaios technisch weit überlegen, würde also die Münzen den Zeiten kraftvolleren Hellenismus Indiens näher legen, während der Löwe des Reversbildes stilisiert ist wie ein Wappentier europäischer Heraldik. Er entfernt sich dadurch von den Darstellungen auf älteren Münzen, z. B. denen des Agathokles[107], die sonst doch technisch nahe stehen, und gleicht denen des Maues und Azes[108], bei denen ersichtlich technisches Ungeschick an der Verzerrung des Tierleibes schuld ist. Dazu kommt, daß eine der Inschriften die sonst stets zeitlich getrennten Buchstabenformen E und Є verwendet in einem sinnlosen Unwort. Da anderweitig das Vorkommen von Fälschungen nachgewiesen ist[109], so darf man wohl auch die Münzen des Sapadbizes wegen so mannigfacher Anstößigkeiten als verdächtig außer Betracht setzen und die Nana der Kushana endgültig unter den mit Anahita verwandten Göttinnen streichen. Vermutlich war ihr wirkliches Vorbild die hellenistische Nike, die auf den Münzen der parthisch-indischen Könige Gondophares und Zeionises als Verleiherin der Königswürde vorkommt.[110] Schon längst war diese Göttin in die Formensprache der baktrisch-indischen Münzprägung eingeführt. Die Kushanakönige ersetzten den Zeus durch Schiwa; vermutlich führten sie, mit dem Unterschied der Bedeutungen nicht vertraut, einfach statt der Nike des Zeus die Bhavani Schiwas, Begleiterin statt Begleiterin ein.

**§ 56.** Zweifelhafte und ungenügende Nachrichten über außerpersische Anahitakulte liegen noch aus verschiedenen Gegenden Vorderasiens vor, auf die einzugehen nicht lohnt. Genaueres ist aber bekannt über ihren Kult in Kleinasien, doch war er dort keineswegs so weit verbreitet wie der des Mithras, denn die Zahl der wirklich hierher gehörigen Kulte beschränkt sich auf drei, den lydischen, den pontisch-kappadokischen von Zela und den armenischen.

Nach Berosus (frgm. 16) hatte Artaxerxes II. die Göttin in Sardes eingeführt. Ihr Name ist auch dort auf Inschriften nachpersischer Zeit gefunden worden, aber es scheint doch, als wäre sie gegen die einheimischen und hellenischen zurückgestanden. Ihre Hauptgebiete lagen in der hyrkanischen Ebene, im Kaystertal bei Hypaipa und in Mäonien.[111] Der Ritus ist erst aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert von Pausanias (V, 27, 5) berichtet: „Bei den Lydiern, die den Beinamen der persischen haben — — — ist eine

---

[107] GpCb T. 4, Abb. 6, 8. [108] GpCb T. 16, Abb. 5; T. 19, Abb. 4, 6. [109] GpCb 3. [110] GpCb T. 23, Abb. 4; T. 32, Abb. 10, 11. [111] RM III, 2060 ff.

Kapelle und in der Kapelle Asche auf einem Altar. — — In die Kapelle tritt nun ein Mager, und nachdem er trockenes Holz auf den Altar gelegt hat, setzt er eine Tiara auf den Kopf und singt ein barbarisches, den Hellenen völlig unverständliches Lied. Er liest dieses aus einem Buch ab. — —". Es ist das die allgemeine Form des Feuerdienstes, wie er aus Kappadokien von Strabo (XIV, 733), ebenfalls im Anahitadienst, beschrieben wurde: „(In den Kapellen der Anahita) steht ein Altar mit viel Asche, auf dem die Mager ein dauerndes Feuer unterhalten. Täglich gehen sie hinein und singen fast eine Stunde lang Kulthymnen, wobei sie ein Rutenbündel vor das Feuer halten und Tiaren aus Filz aufsetzen, deren Wangenstücke auf beiden Seiten so tief herabreichen, daß der Mund bedeckt ist."

Bei der Einführung des Kultes in Lydien durch Artaxerxes dürfte der elamische Ritus, wie er in Persepolis oder Pasargadae war (§ 52), mitgekommen sein; anscheinend ward aber späterhin die Göttin bloß noch als Repräsentantin des Persertums betrachtet, ohne Rücksicht auf die Sonderart des in ihr ausgedrückten Begriffs. Sie war darum mehr als eine Fluß- oder Königsgöttin und trat deshalb in unmittelbare Verbindung mit dem zentralen Gottesdienstritus der Perser, wie er sich im Mazdayasmus bis zur Gegenwart erhalten hat. Wenn man aus dem Namen der Landschaft etwas schließen darf, so stammte die Perserkolonie Lydiens aus Hyrkanien (Strabo XIII, 629), wo der Kultus der sonst ganz westiranischen Gottheit kaum einheimisch gewesen sein dürfte. Vielleicht ward er erst in Lydien von den Kolonisten übernommen, weil er in Sardes als der einzige dort vertretene persische die Bedeutung einer Nationalreligion gewonnen hatte. Erstaunlich und allein durch die geographischen Verhältnisse kaum erklärlich ist die zähe Dauerbarkeit des persischen Wesens, das sich, nachdem das achämenidische Reich nur etwa zwei Jahrhunderte gewährt hatte, mehr als doppelt so lange Zeit erhielt, umbrandet von dem in Lydien tatkräftig vordringenden Hellenismus und bedroht von dem Wiederaufsteigen der einheimischen, von der Zeitstimmung geförderten Religionen. Allerdings hatte sich auch nur der Ritus des Feuerdienstes unverändert erhalten, der in dieser Gegend nichts Verwandtes besaß. Im übrigen war der Kultus durchsetzt von dem bodenständigen Brauch. In der Gegend von Hypaipa und Hierokaisarea war sogar der Name der Göttin durch den einer Artemis persica verdrängt worden. Die Tempel besaßen Asylrecht, wie eine aus der Seleukidenzeit stammende Ur-

kunde bezeugt[112], und es gab festliche Spiele (sebasta Artemisia) hellenischer Art, durch Choregie ausgestattet.[113] Die „persischen Mysterien der Artemis“, deren Diodor (V, 77) einmal kurz erwähnt, waren dagegen wohl ein Fest ungriechischen Stils. Vermutlich stammte die Nachricht aus alten Quellen, in denen Kleinasien als Teil des persischen Reiches behandelt war, und sie waren wohl der — von Diodor als Synonym der Artemis persica behandelten — Tauropolos geweiht.

Aus Mäonien ist über Feuerritus nichts berichtet; dagegen hatte sich dort der Name Anahita in allerlei Annäherungen an hellenische Schreibweisen erhalten. Auch gedanklich hebt die „Mutter Anaitis“, die mit Men Tiamos und Sabazios verbunden, mit der Mauerkrone geschmückt und von Löwen umgeben war, sich nicht von der einheimischen Muttergottheit ab. Freilich ward auch „Anahita vom heiligen Wasser“ angerufen, doch ist daneben auf eine Lähmung verwiesen, also gilt die Inschrift, wie manche andere aus diesen Gegenden, einer Heilgöttin, einer Schutzherrin der Heilquellen und Bäder, was ja die persische Göttin, die Kranke aus ihrem Kultus ausschloß, nicht war. Auch hier hatte also die Artemis Kleinasiens, die das gleiche Amt ihrer hellenischen Abspaltung übererbt hatte, die Oberhand gewonnen.

Münzbilder, die mit denen aus der erwähnten lydischen Gegend übereinstimmen, sind vereinzelt in Karien, Phrygien und Paphlagonien gefunden.[114] Es dürfte sich dabei um Prägungen mit entlehnten oder nachgeahmten Stempeln handeln, denn bis auf eine angeblich aus dem Tragiker Diogenes[115] stammende Stelle fehlt es im westlichen Kleinasien außer Lydien ganz an weiteren Belegen für ihren Kultus. Wenn aber bei Diogenes steht:

*Ich höre, daß die lydischen und die baktrischen Jungfrauen,*
*Die dem Fluß Halys anwohnen, die tmolische Göttin,*
*In einem lorbeerschattigen Hain die Artemis verehren*
*In Wechselchören zu dreieckigen Harfen, wo dann dem persischen*
*Brauch gastlich die Flöte den Chören sich anpaßt,*

so erhellt, daß es sich dabei nicht um persische Riten handelt, sondern daß nur aus gelehrter Liebäugelei mit fremdartigen und fernen Namen Baktrier und Perser am Halys eingeführt sind.

---

[112] PW II, 1884ff. [113] KePr No. 106 (Choregie); No. 114 (Pankratie). [114] RM III, 2060ff.; PW III, 731. [115] Athen. XIII, 636a.

§ **57.** Zela im Pontus ist der nächste in Betracht kommende Ort, und da Strabo, der aus dem naheliegenden Amasia stammte, darüber aus eigener Anschauung berichtet hat (XI, 511 f.; XII, 559; XV, 733), so ist über diesen, gleichfalls im eingewanderten Persertum wurzelnden Anahitakultus vergleichsweise Vieles und Zuverlässiges bekannt. Im unklaren bleibt jedoch, ebenso wie in Lydien, das genaue Zeitalter der Kolonisation und der Begründung des Heiligtums. Die darüber erzählten Legenden beruhen auf etymologischen Wortspielen, wie sie in hellenistischer Zeit allgemein beliebt waren. Weil das Hauptfest von Zela Sakeia hieß, sollte der Tempel Denkmal eines Sieges über die Saken sein, und zwar wurde infolge des Irrtums, daß der Anahitatempel, der auf gewachsenem Felsen steht[116], auf einer von Semiramis befohlenen Erdanschüttung erbaut sei, entweder diese — für eine Perserin ausgegebene — Königin oder Kyros als Sieger und Erbauer angegeben. Ersteres ist zweifellos Dichtung. In der zweiten Legende wird dem Kyros eine Kriegslist zugeschrieben, die auch Kyaxares der Meder gegen die Skythen, Kyros selbst gegen die Massageten angewendet haben soll. Also ist auch diese, die ein schweifendes Märchenmotiv verwendet, geschichtlich wertlos. Strabo wußte darüber nichts Zuverlässiges, und darum ist es auch unmöglich, daß Stadt und Heiligtum erst um 130 v. Chr. erbaut worden seien, wie in Anknüpfung an geschichtliche Einfälle der Saken behauptet wurde.[117] Die Landschaft Sacasene im armenischen Grenzbezirk, die bei dieser Gelegenheit ihren Namen erst erhalten haben soll, erinnert nur im Wortklang an die Saken. Eine andere Landschaft Sacasene lag bei Mazaka Caesarea mitten in Kappadokien[118], wo niemals Saken zur Ansiedlung gelangt sind. Also werden alle beide Namen aus einer kleinasiatischen Wortwurzel abzuleiten sein.

Vermutlich lag zu Strabos Lebzeiten die Einwanderung der Perser schon weit zurück. Dafür bürgt auch das große Ansehen, das nach Versicherung Strabos das Heiligtum der Anahita genoß, trotz der Nähe des uralten und einer einheimischen Göttin geweihten Komana. Unter den Völkertypen auf den Reliefs des Darius sind „Armina“ und „Katpatuka“, Armenier und Kappadokier, in ihrer Kleidung bis auf ihre leicht der phrygischen Mütze angenäherte Kopfbedeckung den Medern, Parthern und Baktrern gleich.[119] Vielleicht darf man daraus schließen, daß schon damals die

---

[116] Caes. bell. alex. 72; BeR 475. [117] LgGa 154 ff. [118] MiJr LX, 661. [119] SaHe 39.

herrschende Schicht dieser Länder aus kolonisierenden Medern bestand, die sich in ihren Lebensformen bereits ein wenig den Landessitten angepaßt hatten. Zu Strabos Zeit war die Angleichung schon recht weit gediehen; das Opfer wurde in Zela mit einer Keule niedergeschlagen, ein Brauch, der weder aus Persien noch aus Hellas bekannt geworden ist, aber an die Nachbarschaft Komanas und seiner keulenbewehrten Göttin gemahnt. Die Ausstattung des Heiligtums mit großem Grundbesitz und einer großen Schar von Tempeldienerschaft entspricht kaukasischer Art (§ 74). Also ist von vornherein anzunehmen, daß auch sonst allerlei Nichtpersisches in den Anahitakultus von Zela eingedrungen war.

Der Feuerdienst war, wie oben erwähnt, im Schwange geblieben. Auch die Sakäen waren nach Strabos ausdrücklicher Angabe ein persischer Festbrauch, wie sich schon darin bekundet, daß dazu „skythische Tracht", d. h. wohl die altmedische der Armina, statt der sonst damals landesüblich gewordenen griechischen angelegt wurde. Vielleicht erklärt sich von hier aus auch der Name Sakäen: er könnte das Fest als iranisch (sakisch) bezeichnen, im Gegensatz zu den armenischen und kleinasiatischen, die sonst in diesen Gegenden begangen wurden. Man versammelte sich, Männer und Weiber, in der Nähe eines Anaitistempels zum allgemeinen Gelage, das mit gewaltigem Lärm und solenner Keilerei endigte, also eine Zusammenkunft, die einer derben Bauernkirmes der Gegenwart nicht unähnlich gewesen sein wird.

Wenn man aus Strabos Worten Hinweise auf erotische Zügellosigkeiten hat herauslesen wollen, so hat dabei die Deutungskunst ihrerseits Orgien gefeiert, denn das von Strabo zur Kennzeichnung des Verhaltens gewählte Wort πληκτίζεσθαι bedeutet gewöhnlich „in Streit geraten" und nur ganz ausnahmsweise „sexuell herausfordern". Diesen prägnanten Sinn kann es aber hier nicht haben, denn die Perser dachten über erotische Entgleisungen in der Öffentlichkeit so strenge, daß sie sogar den Mord von Gesandten, die sich darin vergangen hatten, mit sehr gelinder Buße zu sühnen erlaubten.[120] Strabo, ein vornehmer Mann und Nachkomme der Priesterfürsten von Komana, war vermutlich voreingenommen gegen den wettbewerbenden Wallfahrtsort Zela und bediente sich deshalb eines gröblichen Wortes. Wenn man schon alle Schauergeschichten von kultischer Unzucht, die der orientalische und abendländische Klatsch bei Lichtauslöschern, Teufelsanbetern, Kyzylbaschi, Jeziden,

[120] Herodot V, 18.

Stedingern usw. erzählt hat, zu den verläumderischen Beschimpfungen rechnen muß[121], die sich seit Urzeiten die Feinde gegenseitig an den Kopf werfen, um ohne Anspruch auf Wahrheitsbeweis die eigene Wut und den Ärger des Gegners zu steigern, so darf man bei den Sakäen, wo sie nur durch Übersetzerkünste in den Bericht hineinzulegen sind[122], von ihnen schon gar nicht reden.

Im armenischen Anahitakult zog die Gemeinde nach vollbrachtem Opfer an einen naheliegenden Fluß, lagerte sich dort, tafelte und zechte in Zelten und legte Kränze und Baumzweige auf den Altar des Götterbildes nieder.[123] Vielleicht hat Strabo zufällig unerwähnt gelassen, daß auch die Sakäen an einem Flußufer stattfanden. Bei den iranischen Wasserfesten war es üblich, zwecks Regenzaubers sich gegenseitig mit Wasser zu begießen oder in den Kanälen unter Scherzen und Balgereien zu baden. Oft genug mag dabei Scherz zu Ernst geworden sein, und so deutet möglicherweise Strabos Hinweis einfach auf ähnliche Handgreiflichkeiten. Mit den babylonischen Sakäen (§ 94) haben die pontischen nur den Namen, aber nicht das mindeste der Riten gemeinsam. Die Gleichheit der Benennung ist, solange man die Ableitung nicht kennt, religionsgeschichtlich unverwertbar, denn sie kann zufällig sein, oder es ist vielleicht der Name des babylonischen Festes auf ein pontisches ganz anderen Gehalts übergeglitten. Ohne irgendwelche sachlichen Hilfen läßt sich keine Wahl unter den vielen denkmöglichen Erklärungen treffen.

Sehr viel Kopfzerbrechen ist entstanden infolge der zweiten Besonderheit des Anahitakults von Zela, nämlich zwecks Deutung ihrer Altargemeinschaft mit den ausdrücklich als persisch bezeichneten Göttern Omanos und Anadatos. Diese entstellten Namen werden als Vohumano und Ameretat[124] oder als Homanos, = unsterblicher Haoma, und Apanapatos, = Apam Napat, gelesen.[125] In keinem Fall bieten sich dabei wirklich persische Parallelen, sondern alle Versuche, von hier aus irgendwelche volkstümlichen, außermazdayasnischen Religionsvorstellungen der Iranier zu konstruieren, führen in wahre Irrgärten von Schwierigkeiten. Dem gegenüber steht, daß armenische Göttergemeinschaften (§ 35) zu solchen Erörterungen überhaupt keine Grundlagen bieten.[126] Die in Zela übliche Tötung des Opfertiers durch Keulenschlag, die wirtschaftliche Verfassung des Heiligtums und die Stellung des Priestertums sind samt und sonders

[121] GrKb 514; Jc. [122] EA II, 54 ff. [123] AgLg 14. [124] LgGa 156, Anm. [125] AvDa II, 336. [126] GeAg 104, 119.

uniranisch. Dazu kommen nun noch die Umzüge, die mit der Statue des Omanos vorgenommen wurden, ganz so wie im Kult karischer Abarten des Zeus.[127] Somit war ersichtlich in den Kultus von Zela der Religionsbrauch der Ureinwohnerschaft kaukasischen Stammes tief eingedrungen. So wie Mithras und Wahagn hatten auch Anaitis, Omanos und Anadatos von Zela nur die iranischen Namen bewahrt; Feuerkult und Sakäenfeier waren in persischer Form erhalten geblieben, aber Aufschlüsse über das eigentliche Wesen der Anahita sind von hier aus nicht zu gewinnen.

**§ 58.** Nach Strabo (XI, 532) wurden alle Kulte der Perser von den Medern und Armeniern anerkannt, bei letzteren besonders der Kult der Anaitis. Dieser war allgemein verbreitet, hatte aber seinen Hauptsitz in Akilisene. Auch in Reisebeschreibungen der Gegenwart kann man gelegentlich Absonderlichkeiten der geschlechtlichen Sitten mit unverhältnismäßiger Ausführlichkeit geschildert und Wesentlicheres dahinter zurückgedrängt finden. So hat sich auch Strabo bei seiner Schilderung des Kultes von Akilisene recht ausführlich über die an den dortigen Anaitistempeln übliche Prostitution, einem Rest der vorehelichen Geschlechtsfreiheit der Kaukasier (§ 72), verbreitet, aber so gut wie nichts gesagt von dem Wesen und den Kultriten der Göttin selbst. Im Hinblick auf die genannte Gegenwartserfahrung wird man sich hüten müssen, das dem ausländischen Beobachter am stärksten aufgefallene Merkmal des Lebens an jenen Tempeln für das wirklich entscheidende Kennzeichen ihres Kults zu halten.

Glücklicherweise gestatten andere Überlieferungen wenigstens einigen Aufschluß zu gewinnen. In Akilisene waren Heiligtümer der Anaitis so zahlreich, daß der Gau zeitweilig nach dieser Göttin benannt wurde. Ihr goldenes Bild in Erez wurde von Antonius zertrümmert und geraubt[128], fand aber Ersatz durch ein anderes, das erst dem Glaubenseifer des heiligen Gregor zum Opfer fiel.[129] Ebenso prächtig war der Kult der Göttin in Astisat (Taron). Auch dort besaß sie ein goldenes Bild; sie hieß „die goldene Mutter der goldgeborenen Götter". Ihr Altar ward „Goldkern" genannt[130] und sie ward gepriesen als die „große Herrin, welche der Ruhm unseres Volkes und die Lebensgeberin ist, die Wohltäterin der gesamten Menschheit und die Tochter des großen und tapferen Aramazd".[131]

---

[127] Strabo XIV, 659; RM III, 1491. [128] Plin. hist. nat. 33, 82; Cicero de imp. Pomp. 23; GeAg 111. [129] AgLg 76. [130] AgLg 71. [131] AgLg 14. Vgl. AuHg 63.

Beim Fest der Göttin in Erez wurden Kränze und beblätterte Zweige vor dem Standbild niedergelegt und es schloß am nahen Lykosfluß mit einem Gelage bis zur Trunkenheit. Anaitis war demnach Goldmutter und Wassergöttin zugleich; als große, im Himmel wohnende Herrin, ohne daß sich weitere Schlüsse auf ihr besonderes Wesen ergeben, wird sie gekennzeichnet dadurch, daß ein hoher Berg unbekannter Lage als „Ort der Götter" und „Thron der Anahit" galt.[132]

Die orientalischen Kulte waren, wie noch bis zur Gegenwart der orthodoxe russische, prachtliebend bis zum Überdruß, doch dürfte die starke Betonung des Goldes für das Wesen der armenischen Anahita eine tiefere Bedeutung haben. Noch jetzt wird dort im Lande erzählt, daß in der Nacht der Himmelfahrt Christi das Wasser eine kurze Weile ruhe. Gleichzeitig setzen Himmel und Erde, Steine, Bäume und Blumen sich in Bewegung, um sich zu begrüßen und sich zu erzählen, was sie an geheimnisvollen Heilungskräften besitzen. Die Wasser haben um die Mitte dieser Nacht ihre größte Kraft; deshalb wird dann in den Flüssen gebadet. In der kurzen Pause des Fließens werden die Wasser zu Gold; hineingehaltene Gegenstände verwandeln sich, wenn dieser Wunsch dabei ausgesprochen wird, in Gold. Derselbe Glaube verbindet sich in anderen Gegenden auch mit der Neujahrsnacht oder mit dem Fest der Taufe Christi. Der Tag des Goldwerdens heißt aber auch „Fest der Blumenmutter". Die Frauen und Mädchen spielen da ein Schicksalsspiel, um in die Zukunft wegen Heirat und Eheglück zu schauen. Zuvor sammeln sie Blumen und schöpfen heimlich Wasser, das wie die Blumen beim Loserforschen gebraucht wird.[133]

Es läßt sich über den Abstand von fast zwei Jahrtausenden hinweg kaum eine trefflichere Übereinstimmung denken, als sie zwischen diesen Riten der Gegenwart und den bruchstückweisen Überlieferungen aus dem Altertum besteht. Armenien, der Sitz uralten Bergbaus, war nicht nur reich an Kupfer und Zinn, sondern im früheren Altertum auch ein ergiebiges Goldland, von dessen rasch und gründlich ausgebeutetem Reichtum jetzt nur noch spärliche Reste zeugen.[134] Das Gold war Waschgold, daher mit den Flüssen verbunden; die Flußgöttin ward Goldmutter. Daher dürfte eine goldene Schaumünze, die in Toprakaleh, dem chaldischen Königssitz, gefunden ist, trotz entgegenstehender Deutungen dennoch die Göttin, die Goldmutter, und darum

---

[132] FaBy V, 25. [133] AbAv 61 ff. [134] LaRm 15 ff., 653 ff.

vielleicht die Schutzherrin von Bergbau und Hüttenwesen überhaupt, darstellen und eine Ehrengabe an den König, ein redender Tribut des Goldlandes, gewesen sein.[135] Denn die sitzende Gestalt, die Göttin, hält ein Blatt oder eine Blume in der Hand, vereinigt also wie der heutige armenische Volksglaube Goldmutter und Blumenmutter in einer Person. Auch wird berichtet, daß im Anfang des Sommers Tempel und Bildsäulen der Anaitis mit Blumen umwunden wurden, und daß dieses „Rosenfest" zu den christlichen Armeniern als Fest der Verklärung Christi überging.[136]

Iranische, mazdayasnische Elemente sind in der Anaitis von Akilisene bis auf ihren Namen nicht erkennbar. Zwar suchen die heutigen Armenierinnen zu ihrem Zukunftsorakel besonders die Blumen Haurot und Maurot (Haurvatat und Ameretat) zu finden[137], doch dürften die Namen dieser beiden Amesha spentas, die sich wegen ihrer Klangähnlichkeit so leicht dem Gedächtnis einprägen, ebensowenig wie Harût und Marût im Koran Träger iranischer Gedanken gewesen oder geblieben sein. Anaitis, die Gold- und Blumenmutter, war unter persischem Namen eine altalarodische Göttin, wie das entsprechend für den armenischen Mithras und Wahagn gilt. Daß aber die Goldmutter mit Nahhunte, der Ahnin der persischen Anahita, näher verwandt gewesen sei, läßt sich nicht annehmen, vor allem, weil unter den zahlreichen chaldischen Gottheiten keine einen ähnlich lautenden Namen trug. Von Feuerkult, der das Zeichen persischer Herkunft bei der Artemis persica Lydiens und der Anaitis von Zela bildete, ist bei der armenischen nichts überliefert. Das Schweigen der Quellen dürfte in diesem Fall wirklich für Nichtvorhandensein zeugen, denn die Verschiedenheit der Riten wird vorzugsweise daran schuld sein, daß die armenische Religion immer der orthodoxmazdayasnischen trotz der Identität der Götternamen fremdartig gegenüberstand.[138] Auch begannen die Sassaniden, als sie das inzwischen christlich gewordene Armenien zu unterwerfen suchten, sofort zu missionieren und Feuertempel einzurichten, ersichtlich ohne an früher Vorhandenes dieser Art anknüpfen zu können.

Auch die kultischen Verbindungen, in welchen die armenische Anahit stand, waren nicht persisch; sie deckten sich auch nicht mit der in Zela gegebenen. In einem Edikt des Tiridates werden Zeus (Aramazd), Artemis (Anahit) und Herakles (Wahagn) als die Hauptgötter des Landes ge-

---

[135] LhMg 84; anders MsGm 55 ff. [136] EA II, 66. [137] AbAv 62.
[138] GeAg 118.

nannt[139], an anderer Stelle die beiden ersten allein.[140] Bei Artaxata waren in einem Heiligtum vereint Artemis (Anahit) und Apollo (Tir)[141], in Astisat der Gott von Wahewahe (Wahagn), die Goldmutter und dazu in wieder engerer Verbindung Herakles (Melkarth) und Aphrodite (Astlik, Astarte).[142] Diese letztere Vierheit wurde sicherlich nicht durch einen mythischen Urgedanken zusammengehalten, sondern kam dadurch zustande[143], daß ein von Syrern oder Phöniziern bewohnter Landstrich unter armenische Herrschaft gelangte; ebenso äußerlich geschichtlich und ohne gedankliche Bindungen werden vermutlich die übrigen Kultgemeinschaften sich herausgebildet haben. Es ist müßig, mythologische Erörterungen daran zu knüpfen.

Ein geistiges Band zwischen den bloß dem Namen nach persischen Gottheiten der Armenier bestand nicht, denn sonst würde nicht jeder Kultort seine besondere Göttervergesellschaftung aufweisen können. Das Verhalten der Armenier, ihre Nichtbeachtung der den übernommenen Göttern zugehörigen Mythen und Vorstellungen, sowie die Häufung unabhängiger Kulte auf einen Ort oder eine einzige Gottesperson steht durchaus im Einklang mit der überall hervorstechenden Eigenart der alarodischen Religionsauffassung und bedingt, daß die Götter der sprachlich indogermanischen Armenier trotz ihrer arischen Namen nur als Äußerungen ureinheimischer kaukasischer Geistesart, also allein im Rahmen der Religion dieser gegenwärtig kulturell bedeutungslosen, in der älteren Vorzeit aber weithin, von Indien bis Italien wirksamen Volkstumsgruppe verstanden werden können.

---

[139] AgLg 30. [140] AgLg 17. [141] AgLg 65. [142] AgLg 15. [143] GeAg 122.

# Drittes Buch.

# Ägäische und kleinasiatische Religionen.

## I. Minoer und Mykenier.

**§ 59.** Das urägäische Volkstum konnte durch anthropologisch-somatische Betrachtung wohl als vorhanden erkannt, aber mangels ausreichender Urkunden weder nach seinen Merkmalen noch nach seiner Verbreitung genügend klar begrenzt werden (§ 25). Die dritte vorzulegende Untersuchungsreihe hat demnach die Aufgabe, das dort Unerreichbare tunlichst nachzuholen und auf Grund der geistigen Hinterlassenschaft, also aus den Religionsaltertümern, dieses Element des vorderasiatischen Volkstums als eigenartig, rassenmäßig von den übrigen gesondert nachzuweisen. Es ist zu diesem Zweck nicht erforderlich, die Gesamtheit der griechischen religiösen Überlieferung herbeizuziehen und dabei eigengeschaffenes, mitgebracht indogermanisches, kaukasisches, mediterran-minoisches und einheimisch urägäisches Gut überall voneinander zu sondern, so daß die vier Bestandteile des Hellenentums reinlich geschieden mit ihrem Anteil an der endgültigen Geisteswelt als scharf umgrenzte Individuen daständen. Niemals würde es dabei ohne Willkürlichkeiten und gewagte Hypothesen abgehen, und die Überzeugungskraft einer derartig weitgespannten Untersuchung wäre vielleicht geringer, als die einer kürzeren und menschenmöglichen, die sich begnügt, einzelne, mit etwelcher Sicherheit ethnographisch bestimmbare Elemente herauszuheben, so wie man in einem vielverschlungenen Gewebe anfangs nur Farbe und Art der eingewirkten Fäden feststellt, ohne gleich ihren ganzen Verlauf und ihre Mengenverhältnisse ergründen zu wollen.

Sehr störend ist, daß die griechischen Helden- und Göttersagen, die ihrem Inhalt nach zu einem großen Teil der „pelasgischen“ Schicht anzugehören scheinen, zwar die

leichtest zugängliche, aber auch die unzuverlässigste Quelle über die Religion der alten Zeit sind.[1] Die vorliegenden Fassungen stammen meist aus Dichtungen, besonders solchen, die, um nicht ein bereits endgültig Geprägtes wiederholen zu müssen, nach entlegenen, uralten Stoffen Ausschau hielten und dabei die zur Entfaltung von Pikanterie Anlaß gebenden bevorzugten. Möglicherweise wird einmal ein den Lautwandelgesetzen der Sprachgeschichte ähnliches „Gesetz" entdeckt, nach welchem Märchen und Mythen sich in ihrer volkstümlichen Weitergabe umgestalten; dieses könnte aber nur gelten insoweit, als bei den Erzählern das Bestreben vorhanden war, das Überlieferte, das als Wahrheit galt, richtig aufzubewahren. Die willkürlich trennende, verbindende, erweiternde, ausmerzende und auf geistreiche Pointen bedachte Dichter- oder gar Literatenphantasie spottet jedoch aller Norm und Regel. Versuche, das so Verarbeitete wieder rückwärts zu revidieren, bleiben notwendig im Unverbindlichen, im unüberzeugend Hypothesenhaften hängen, selbst wenn die allgemeine Tendenz des Hellenentums, ererbtes Sagengut zu vermenschlichen und durch Zurückdrängung des Zauber- und Wunderwesens zu rationalisieren, gebührend in Rechnung gestellt wird.

Es ist nicht einmal gesagt, daß alles, was die spätere Sage von der Vorzeit erzählte, auch wirklich „pelasgisches" Überlieferungsgut war. Muß man bei religionsgeschichtlicher Verarbeitung von Mythen schon damit rechnen, daß solche gelegentlich neu erdichtet wurden, um einen alten Ritus, der durch irgendeinen Wandel der Allgemeinanschauungen seinen eigentlichen Sinn verloren hatte, aufs neue sinnvoll zu machen[2], so ist auch vorauszusetzen, daß dieselbe schaffende Phantasie sich auch betätigte an unverständlich gewordenen Resten aller Art, an Riten und Namen, die aus vorindogermanischer Zeit herüberklangen. Noch gegenwärtig pflegt ja ätiologische Hypothesenbildung einzusetzen, um Unverständliches dieser Art mundgerecht zu machen, und da einem von erkenntnistheoretischen Zweifeln unbelästigten Denken die Möglichkeit, eine Hypothese aufzustellen, schon eine Wahrheitserkenntnis bedeutet, oder das „es könnte so gewesen sein" sich nicht von dem „es war so" unterscheidet, so treten solche Erdichtungen von Anfang an selbstbewußt auf, als besäßen sie den Wert geschichtlich treuer Überlieferungen.

Aus verschiedenen Gründen ist es wahrscheinlich, daß die Minotaurussage in die Kategorie nachträglicher Erdich-

---

[1] WmHs 41, 214. [2] NiGr 62 ff.

tungen gehört und somit die Unzuverlässigkeit der griechischen Vorzeitssagen als Erkenntnisquelle für „pelasgische“ Religionen grell beleuchtet. Schon vor den Ausgrabungen in Kreta war ausgesprochen worden, daß die Sage athenisch und dort im Laufe des sechsten Jahrhunderts erst entstanden sei.[3] In Kreta selbst war sie anscheinend nicht heimisch[4], obwohl Knossos später die nun einmal mit seinem Ruhmestitel, dem Labyrinth, verbundene Gestalt unter seine Münzbilder aufnahm.[5] Die große Mühe, die man sich gegeben hat, Zeugnisse für einen minoischen Minotaurus zu entdecken, war vergeblich. Wenn man alle aus diesem Kreis vorliegenden Überlieferungen als disjecta membra eines alten Kultmythus betrachtet und dann nach üblichem Verfahren daraus die Urform wieder aufbauen will, so gelangt man einigermaßen zwangsläufig zu der Vorstellung, daß Minotaurus oder Minos selbst oder der Stier der Pasiphae die Sonne, diese Heroine die Mondkuh gewesen sei, daß die Kulthandlung am Jahresfest stattgefunden habe und in einer Vermählungsfeier der Sonne und des Mondes bestand, dargestellt durch den als Stier maskierten Königssohn und die in einer Kuhstatue liegende Königin.[6] Die grausige Phantastik der so heraufbeschworenen Szene, die allem ins Gesicht schlägt, was sonst über das zur Verzierlichung und zu graziösem Spiel neigende kretische Wesen bekannt ist, wird nur übertroffen durch ihre Unausdenkbarkeit. Eine Kuhstatue, die ein menschliches Weib in der geeigneten Stellung aufnehmen könnte, wäre ein fürchterliches Monstrum, und so hat sich denn auch die hellenische Kunst, obwohl sie — besonders in Vasengemälden — von Prüderie nichts wußte, sehr wohl gehütet, jemals die Empfängnis des Minotaurus abzubilden. Jenes absurde Ergebnis beweist die Irrtümlichkeit der zugrunde liegenden Voraussetzungen: Die Minotaurussagen als Ganzes sind voneinander unabhängige Fabeleien, die ausgehen mögen von dem, was durch gelegentliche Funde von Gemmen und Fresken über den minoischen Stiersport bekannt geworden war.

Den anderen Ausgangspunkt dabei lieferte selbstverständlich die Gestalt des Minotaurus. Minoische Belege für einen stierköpfigen, sonst menschengestalteten Dämon sind nicht bloß „selten“[7], sondern nur bei stärkster Anspannung der Phantasie kann man auf den mykenischen Gemmen etwas wie eine Verzerrung solchen Gebildes entdecken.[8]

---

[3] RM II, 3010. [4] Plut. Thes. 16. [5] RM II, 3009. [6] CoZ I, 468 ff., 496, 521, 739. [7] KaBr IX. [8] DsCp 384, Abb. 286; EvMt Abb. 7 b, 45.

Wenn wirklich auf einem frühminoischen Steatit eine Andeutung von „rude antecipation“ des Minotaurus zu finden wäre [9] — was nur möglich ist bei festem Entschluß zu Gutgläubigkeit — und wenn nach frühdynastischen und byzantinischen Quellen die Libyer einen stiergestalteten oder stierköpfigen Gott hatten [10], so war doch offenbar in der minoischen Religion — auch in der spätminoischen — dieses Stück der mediterranen Erbschaft ganz in den Hintergrund gedrängt, und es ist nicht einmal wahrscheinlich, daß es überhaupt je vorhanden war. Die spätminoische Phantasie, die sich in der Erfindung mischgestalteter Dämonen erging, hätte doch kaum ein im Aberglauben des kretischen Volks bereits vorhandenes Gebilde ignoriert. Vermutlich wußten also die Minoer überhaupt nichts von einem Minotaurus, sondern dieser Stiermensch verdankt vielleicht sein Dasein einer Volksetymologie, die sich ein unverständliches Wort minoischer Herkunft als „Minosstier“ zurechtgelegt hatte.

Ebensowenig wie die Minotaurussage läßt sich die von dem Erzmenschen Talos ernsthafter als Quelle verwenden.[11] Selbstverständlich ist der dreimal täglich die Insel umwandernde Wächter nicht die Sonne [12], mag auch immerhin Hesych ταλως als Sonne verstanden haben und das Wort in dieser Bedeutung etymologisch einfügbar sein. Ein Mythus, der die Sonne auf nächtlicher Westostwanderung der Nordküste Kretas entlang ziehen läßt, ist anschauungswidrig und deshalb lebensunfähig, ganz abgesehen davon, daß es unberechtigte Willkür ist, das „dreimal“ kurzweg in ein „einmal“ zu verwandeln, der meteorologischen Deutung zuliebe. Die Sagenerklärung muß daran festhalten, daß Talos ein Wächter ist, der dauernd und schnell, d. h. dreimal täglich, die Insel umkreist. Es ist schlechterdings nichts Minoisches bekannt geworden, was irgendwie auf den Talos bezogen werden könnte; da es sich aber auch bestimmt nicht um eine von den Indogermanen mitgebrachte Sage handelt, so bleibt nur übrig, kaukasische Herkunft zu vermuten. In der Tat würde diese Gestalt in einem armenischen Märchen weit weniger vereinzelt stehen, als es in der griechischen Sage der Fall ist. Bestens am Platz wäre sie ohne Zweifel in den Märchen der Tausendundeinen Nacht, etwa in der sonderbaren, gleichfalls an Armenisches gemahnenden Geschichte von der kupfernen Stadt.[13] „Seelenlose“ Wächter, deren Leben an einem Talisman hängt, wie das des Talos an einem Nagel, gehören zum armenischen

---

[9] EvPm I, 68, Abb. 38 A. [10] MlAl 44; EvPm I, Abb. 38 B u. 259. [11] RM V, 22 ff. [12] Anders FcHd. [13] TeNw II, 710 ff.

Märchenapparat[14], sind dort allerdings nicht aus Erz geschmiedet und tragen den Talisman nicht an ihrem Körper. Im Gegenteil: der springende Punkt des Märchens ist gerade, daß die Lebenskraft des Zaubergeschöpfes an irgendeinem ganz unerwarteten Platz außerhalb versteckt ist. Es liegt hier eine den griechischen Erzählern untergelaufene Verwirrung der Motive vor: Nägel oder Nadeln besitzen im armenischen Märchen die Kraft, den Kajk, den armenischen Elfen, wenn sie ihnen in den Rücken gestochen werden, das Wiederunsichtbarwerden zu wehren[15]; daß der Talosnagel, das irgendwo in der Umwelt zu suchende Amulet, wie ein Pfropf das Verbluten des Wächters gehindert habe, ist eine der so oft vorkommenden rationalisierenden Umdeutungen, die zwar in der Argonautensage steht, aber nach Ausweis des bekannten Vasengemäldes nicht die alleinherrschende war.

Für den gegenwärtigen Zweck ist es gleichgültig, ob Talos, der „Sohn des Hephaistos", schon ursprünglich aus Erz geschmiedet war, also wie die goldenen Mädchen, auf die der lahme Gott in seinem Heim sich stützt, ein Wunderwerk der — im pontischen Osten seit alters hochstehenden und vom Gerücht zu Wunderleistungen gesteigerten — Metalltechnik, oder ob der zauberhafte Wächter in Anlehnung an Molochbilder[16] erst nachträglich metallisch und deshalb ein Werk des Hephaistos wurde. Daß dieses Märchen nicht aus der minoischen Religion herzuleiten ist, und daß die Hypothesen, mit welchen die Hellenen sie dem Bestand an kretischen Sagen einordneten, nicht als historische Wahrheiten zu behandeln sind, bedarf kaum einer weiteren Erörterung.

**§ 60.** Nach dem Ausscheiden der hellenischen Sagen über Kreta, die mindestens unzuverlässig, wahrscheinlich aber sogar irreführend sind, bleiben als Quellen über minoische Religion nur die Ausgrabungsergebnisse. Unter diesen fehlen aber Texte, die im Verdacht religiösen Inhalts stehen könnten, denn die beschriebenen Tontafeln, die gefunden sind, haben durchweg eine unerfreuliche Ähnlichkeit mit den Papptäfelchen, die man gegenwärtig an Akten- und Warenbündeln anbringt und mit ein paar Worten zur Kennzeichnung des Inhalts versieht. Daher erfüllen Lesungsarten religiösen Gehalts[17] mit größtem Mißtrauen, ganz abgesehen davon, daß sie höchst unangenehm an die Hieroglyphendeutungen des alten Kircher gemahnen. Selbst wenn es gelänge, die Schriftzeichen lautlich sicher zu deuten und

---

[14] McCa No. 17, 22, 26, [15] AbAv 109. [16] FGb III, 75.
[17] SchKl 160.

— was damit noch keineswegs schon gewonnen wäre — die Sprache zu verstehen, also mit den minoischen Inschriften weiterzukommen als mit den zwar mühelos lesbaren, aber unverständlichen eteokretischen, selbst dann müßte man in Hinsicht auf Religionsgeschichte auf beträchtliche Enttäuschungen gefaßt sein. Zunächst nämlich darf man überhaupt nicht darauf vertrauen, daß der minoischen Kunst und Zivilisation eine stolze Geisteskultur und eine gedanklich höher gestiegene Religion entsprach; es könnte bei ihnen ebenso wie bei den Ägyptern neben Meisterschaft in allen Angelegenheiten der bildenden Kunst eine seltsam primitive, chaotisch unentwickelte Religion gestanden sein. Wurden aber von ihnen Kultlieder, Rituale und Mythen aufgezeichnet, so dürfte dafür ägyptisches Papier verwendet sein, längst verweste Papyrusrollen, von deren einstiger Anwesenheit nur noch die gesiegelten Tonbullen, die Anhänger zeugen, und so wird in dieser Beziehung die Zukunft nicht besser daran sein als die Gegenwart. Was aber von kretischen Religionsaltertümern übriggeblieben ist, Kultrequisiten und Kapellen, das gibt keinen Aufschluß über die Gedankenwelt, die darin lebte. Was für ein verzerrtes Bild vom Christentum würde entstehen, wenn man seine Lehre aus Kirchengrundrissen, Kruzifixen, Martyrien und Gräbern ablesen müßte. Zweifellos würde man auf grausame Menschenopfer schließen und ganz gewiß nicht auf einen Glauben an Vatergott, Himmelreich, Erlösung und auf eine altruistische Ethik. „Schwer faßbar ist uns noch die minoische Religion trotz der zahlreich gefundenen Kultstätten und Denkmäler“: diesen Worten eines der erfahrensten Kenner[18] ist für jetzt und voraussichtlich für alle Zukunft nichts hinzuzufügen oder abzustreiten.

Noch ärger würde der angenommene Zukunftsarchäologe abirren, wenn er bei seiner Rekonstruktion des Christentums außer den Kultaltertümern noch andere Funde heranzöge, die wie Ordenskreuze, Wappenbilder, figürlicher Wohnungsschmuck, Architekturteile einer hypothetischen Auslegung auf Religionsvorstellungen zugänglich sind, und — was immer möglich ist — irgendwie in Zusammenhang mit wirklichen Kultaltertümern gebracht werden können. Einen analogen Fehler begeht man, wenn man bei Minoern und Mykeniern die sämtlichen Siegelabdrücke als vollgültige Zeugnisse für Religionsgeschichte verwerten will oder Kunstwerke vom Ausmaß eines geschnittenen Ringsteins bis zu dem der Tafel des Löwentors. Alles, was in

[18] PW XI, 1791.

dieser Beziehung und auf diesen Grundlagen geurteilt ist, darf von vornherein als irrtumsverdächtig beiseite gelassen werden. Insbesondere ist größte Zurückhaltung am Platz gegenüber Dokumenten, die dem so oft enttäuschten Wunsch, minoische oder mykenische Anklänge an hellenische Sagen und Mythen zu finden, sensationell entgegenkommen, aber von heimlichen Grabungen stammen sollen und auch durchweg in unauffälligeren Einzelheiten gegen die sonst herrschende Formgebung verstoßen.[19] Der „Wunsch" ist eben nicht nur „des Gedankens", sondern zuweilen auch „der Taten Vater".

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der minoischen und mykenischen Gemmen und Siegel liegt, selbst wenn unverkennbar Götterszenen auf ihnen dargestellt sind, doch auf einem ganz anderen Feld: sie liefern den handgreiflichen Beweis für einen Religionswandel, der gegen Ende der mittelminoischen Zeit gleichzeitig mit der ersten Zerstörung der Paläste von Knossos und Phaistos geschah und dazu zwingt, minoische und mykenische Religion scharf voneinander zu sondern.

Mischgestaltete Dämonen treten erst in der letzten Epoche der mittelminoischen Zeit (MM. III) auf[20], und die aus dieser Zeit stammende Siegelsammlung von Zakro[21] zeigt, daß die kretischen Stempelschneider sich mit lebhafter Phantasie dieses neuen Mittels, individuell verschiedene Siegel zu schaffen, bemächtigten, aber zunächst noch die so gebotenen Möglichkeiten nicht genügend beherrschten, um einigermaßen lebensfähig wirkende Gestalten zu erfinden. Ganz anders sehen dagegen die spätminoischen und mykenischen Gestaltungen aus; auch bei ihnen finden sich zwar noch freie Phantasiespiele, aber es zeigen sich auch fester umschriebene typisierte Gestalten[22] und diese sind dann gewöhnlich mit irgend etwas beschäftigt, wie mit dem Begießen heiliger Bäume, oder sie tragen eine lange Stange, an der vielleicht Ernteerträge in Kübeln aufgehängt waren.[23] Es scheint also ein Glaube an mischgestaltete Dämonen neu eingedrungen zu sein, aber deren Gestalt war anfangs noch nicht plastisch umrissen, sondern mußte sich erst nach einiger Zeit tastenden Versuchens und Neuerfindens abklären und formen.

---

[19] EvRn. [20] KaBr IX. [21] EvPm I, 701, 707; EvSm I, 33 ff., Abb. 15; DsCp 381, Abb. 284; BK T. 317 e, f, h; KM 9, Schr. 11. [22] DsCp 344, Abb. 251 (Vaphio); EvPc Abb. 12—14 (Mykene); BK T. 326 h (Tiryns); SvPh 519 (Phaistos); PCh III, 794, Abb. 555, 556 (Cypern); KaBr Abb. 86, 87. [23] SchAu 326, Abb. 287.

Phantastisch verunstaltete Tiere und Mischwesen kommen in der Kunstsprache und Religionssymbolik vieler Völker vor; da jedoch Erwägungen ganz anderer Art (§ 20 ff.) zu der Annahme führten, daß gegen Ende der mittelminoischen Zeit pontische Stämme die Ägäis eroberten, so erlangt die Tatsache Bedeutung, daß die Kaukasier durchweg besondere Vorliebe und fruchtbare Erfindungsgabe für solche Dinge bekundeten. Schon in archaischer Zeit kamen sie in Susa vor[24]; in der kassitischen und der assyrischen Kunst sind sie besonders häufig[25], und ebenso in der hettitischen.[26] Ganz selbständige Formen sind auf transkaukasischen Bronzegürteln gezeichnet.[27] Die Aralez, die armenischen Todesdämonen, stehen diesem Kreis nahe. Somit gehören die Mischgestalten der Mykenier zu den Ausläufern orientalischer Tradition[28], aber einer nur gedanklichen, die der Gestaltung nur ein Ziel, aber keine geformten Bilder gab, so daß man vergeblich nach archäologisch greifbaren Bindegliedern zwischen den bildlichen Verwirklichungen in den verschiedenen Ländern suchen würde.

Die Bilder der Gemmen und verwandter Werke haben den größten Teil der Unterlagen geliefert für die anfangs mit großem Nachdruck vertretene[29], später stark zurückgeschobene Vermutung[30], daß in der minoischen und mykenischen Religion ein nach Osten, besonders zu den semitischen Religionen weisender Baityloskult vorhanden gewesen sei. Soweit es sich dabei um Pfeiler als Bauglieder handelt, dürfte diese Vermutung auf allen Seiten aufgegeben sein[31], denn es ist fast allzu augenscheinlich, daß sie da wirklich nur Stützen waren, die im Untergeschoß der Einfachheit und der größeren Tragfähigkeit wegen aus Haustein, in den oberen Geschossen aus Zypressenstämmen als Rundsäulen bestanden. Unberechtigt war es, auf ersteren einem unter anderen auftretenden labrysartigen Steinmetzzeichen (§ 61), und nur diesem, hieratische Bedeutung beizulegen.

Nicht ganz so klar steht es mit den Einzelsäulen, deren bekanntestes Beispiel die auf dem Löwentor von Mykene befindliche ist: die Form, in welcher die minoischen Künstler alleinstehende Säulen bildeten, über dem Schaft und Kapitäl unter Wegfall des Architravbalkens einer Lage runder Balken, also ein Stück des Daches, kommt der Deutung sehr entgegen, daß es sich dabei um „abgekürzte Darstel-

---

[24] MiP VIII, Abb. 21; RL IV (2), 435, § 24; LrCa 84, Abb. 66 a. [25] RL VIII, 197. [26] WbH T. 17—19 u. a. [27] ViKa 13 f., 23 ff. [28] KaBr IX. [29] EvPc. [30] EvPm I, 440 u. a. [31] DsCp 351; NiGr 19 f.

lungen“ ganzer Tempel handle, und diese Vermutung dehnt sich dann mit logischer Notwendigkeit noch auf die Säulenbasen aus, die gelegentlich für sich allein auftreten.[32]

Hierbei ist nun zunächst eine gegenwärtige Gewöhnung auszuschalten. Die römische Antike und das Barock schoben auch dort, wo sie den horizontalen Architrav in einen Bogen verwandelten, noch ein sog. Kämpferstück, also einen zweiten, rudimentären und funktionslosen Architrav, ein, weil das künstlerische Formempfinden gewohnheitsmäßig Säulenschaft, Kapitäl und horizontales Gebälk als untrennbare Einheit ansah, und bis zur Gegenwart erscheint uns deshalb auch eine einzelstehende Säule unvollständig, wenn ihr eines dieser Bauglieder fehlt. Das ästhetische Gefühl der minoischen Künstler war anders eingestellt; für sie bestand die Säule aus Schaft, Kapitäl und den sehr dekorativen Rundbalken der Dachschicht. Den Architravbalken ließen sie als langweilig fort: mit solcher Vermutung, die auf die Eigenart des künstlerischen Schaffens Rücksicht nimmt, scheint man dem Befund besser gerecht zu werden, als mit der einer „abgekürzten Darstellung“, die in solcher Art für einen plastisch denkenden Bauschöpfer eine Unmöglichkeit wäre: man kann bei einer Säule wohl an einen Tempel d e n k e n, aber nicht in der Säule den Tempel s e h e n.

So ist denn auch die Funktion der Einzelsäule und der Säulenbasen auf den Gemmen und Reliefs rein ästhetisch und ohne religiösen Wert: es wird durch sie nur die Symmetrieebene zwischen den wappenartig gestellten Tieren betont, einem künstlerischen Bedürfnis entsprechend, das vollkommen zur Erklärung des Befundes ausreicht und des Suchens nach „tieferer“, d. h. verstandesmäßig-gedanklicher Bedeutung spottet.

**§ 61.** Das bekannteste, von frühminoischer bis in spätrömische Zeit verwendete Kultrequisit der altkretischen Religion ist die Labrys, das Doppelbeil. Trotzdem — oder vielleicht infolgedessen — gehen die Deutungen des Gegenstandes sehr weit auseinander[33], und darum wird es nötig, den Tatbestand hier in ganzer Breite durchzugehen. Zunächst ist dabei festzustellen, daß auf den altkleinasiatischen Monumenten nirgends eine Labrys kretischer Gestalt vorkommt; der hettitische Wettergott hält vielmehr, auch in Saktschegözu[34], einen richtigen Hammer, entsprechend einer bei sehr vielen Völkern vorkommenden Gedankenverbindung

---

[32] PrMr 156 f.; EvPm I, 222. [33] RL II, 446, 448, 450; CoZ II, 513—675. [34] HuPu T. 46; vgl. RL II, 450.

zwischen Hammerschlag und Donnerpoltern.[35] Das Bild des Gottes in der Grotte von Yazylykaja[36] gibt in dieser Angelegenheit überhaupt keinen Aufschluß, denn es ist in diesem Stück ganz besonders schlecht erhalten, und wenn man die vorgefundenen Reste ergänzt, so hat das selbstverständlich gemäß anderen hettitischen Funden zu geschehen, nach den bekannten Stelen des Teschup[37] oder nach der Axt des Gottes am Tor von Boghazköi.[38]

Zweitens ist im minoisch-mykenischen Gebiet die Labrys entweder isoliert oder in der Hand von weiblichen Gestalten gefunden.[39] Eine angeblich aus Melos stammende Gemme, die einen männlichen Gott mit Labrys zeigt und auf den „minoischen Wettergott in seinem stürmischen Aspekt" gedeutet wurde[40], ist nachminoisch und kommt daher für die Feststellung des ursprünglichen Sinnes nicht in Betracht. Die minoische Labrys war demnach kein Symbol für Blitz und Donner, denn kein Volk der Welt hat je das Gewitter und das Dreinschlagen als weibliche Angelegenheit aufgefaßt, auch dort nicht, wo wehrhaftes Amazonentum sonst Bewunderung fand.

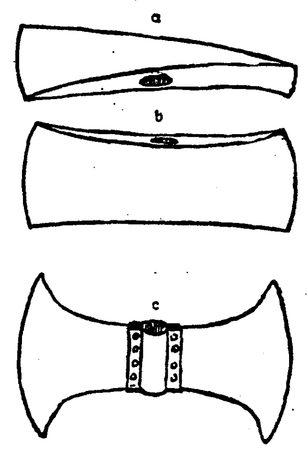



Abb. 5. Minoische Doppeläxte. a, b Gebrauchsbeile; c kultische Labrys.

Drittens ist durchweg festzustellen, daß im minoischen Kreta von Anfang an die Labrys als kultisches Symbol und

[35] SfAn 551, 554, 558. [36] HuPu T. 10; Gipsabguß Berlin, Vorderasiat. Mus. [37] MCh Abb. 56, 57. [38] MhC T. 9. [39] PW XI, 1791; RL II, 446; RuLa 268; BhG 13; AM 53, Grab 515 (Mykene). Anders CoZ II, 544, 601; DsCp 342 ff. [40] CoZ II, 544, Abb. 419.

das Doppelbeil als Handwerkszeug verschieden gestaltet waren.[41] Erstere (Abb. 5 c) bestanden immer aus einem dünnen Bronzeblech, das an den Schneiden in Spitzen ausgezogen war, und wenn es auf einen Stiel gesteckt werden sollte, zu dem Zweck in der Mitte durch Nietung eine Röhre erhielt.[42] Die Gebrauchsbeile (Abb. 5 a, b) waren selbstverständlich massiger in der Mitte, an der Durchbohrung für den Stiel am dicksten, und an den Schneiden, die zuweilen kreuzweis gestellt waren[43], dem Gebrauchszweck entsprechend ohne jene vorspringenden Spitzen. Doppeläxte letzterer Form sind immer nur mit anderen Gebrauchswerkzeugen zusammen gefunden, niemals als Votivgaben; umgekehrt haben alle Beile, die ihrem Fundort nach oder sonst als Votivgaben oder Kultrequisiten erkennbar sind, die Form der Labrys, die bestenfalls als Axtattrappe bezeichnet werden kann, in Wirklichkeit aber gar keine Axt bedeutete.

Denkbar wäre es freilich, daß die Votivaxt (Labrys) ein beim Opfer benutztes Gerät und weiterhin das Opfer selbst symbolisieren sollte. Nur ist ganz unbelegt, daß bei der Opferhandlung Beile benutzt wurden. Auf dem einzigen Dokument, das über den minoischen Opferritus Aufschluß gibt, auf dem Sarkophag von Hagia Triada, ist eine Schächtung dargestellt[44], für welche Beile nicht benötigt wurden. Die Labrys stehen dagegen dort in einer Verwendung, die Gedankenverbindungen ganz anderer Art eröffnet: sie bilden die Krönung kräftiger Stangen, die, in schwere Steinsockel eingelassen, neben dem Opferplatz stehen, und dienen Vögeln unerkennbarer Gattung als Sitz. Mehrere Labrys von solcher Größe sind gefunden[45]; auch sie werden in solcher Verwendung gestanden sein, vergleichbar den Kruzifixen und Gemälden an christlichen Altären. Sie symbolisierten das Wesen, dem das Opfer galt, aber sie befanden sich in geschlossenen Räumen, also saßen im wirklichen Kultus auch keine lebenden Vögel auf ihnen. Offenbar war deren Anwesenheit bei der heiligen Handlung der Idee nach erforderlich, deshalb sind sie auf dem Sarkophagbild vorhanden, das eine Kultushandlung unter freiem Himmel darstellt, und wenn die Vögel sonst fehlten, so wird man sie vermutlich als anwesend hinzugedacht haben. Desgleichen dann auch bei den kleinen Votivlabrys in den Höhlenheiligtümern; sie bedeuteten irgendwie die Anwesenheit eines Vogels.[46]

---

[41] KM 22, Schr. 47 und zahlreiche andere Belege. [42] RL VII, T. 43. [43] KM Schr. 8 u. a.; EvPm I, Abb. 141. [44] PaSa T. I, II; RL V, T. 12, 13. [45] BbG T. 11, Abb. 22. 23; KM 28; EvPm I, 427, 437. [46] RoFm 46.

Selbstverständlich handelt es sich in dem Sarkophagbild um ein Totenopfer, nicht aber um den winterlichen Kult eines Himmelsgottes — an den kahlen Pfeilern — und um Regenzauber im Dienst einer Erdgöttin — an den laubumkleideten —.[47] Das Klima Kretas veranlaßt keine Riten solcher Art. Ebensowenig ist von Zeusdienst[48] oder von Heroenkult[49] die Rede; es ist wirklich nicht nötig, dem einfachen Sachverhalt gegenüber die Erklärungen suchende Phantasie in solche Fernen schweifen zu lassen.

Im ganzen Mittelmeergebiet war der Glaube an die Vogelgestalt der Seele oder daran, daß die Seele des Verstorbenen als Vogel erscheine, seit ältester Zeit[50] und — vermutlich als Erbteil des libyschen Volksbestandteils — auch in Ägypten verbreitet.[51] In der Ilias und Odyssee finden sich gleichfalls Spuren eines mit den sonstigen Jenseitsvorstellungen unvereinbaren Glaubens, daß die Seele des Toten als Vogel oder Fledermaus davoneile, und noch weit spätere Sagen haben Spuren davon bewahrt.[52] Durch die Philister gelangte der Glaube an die Taube als Seelenvogel aus der Ägäis nach Palästina, verquickt mit einem Ritus ganz anderer Art, der die kultische Grundlage der Andromedasage bildete: ein Mädchen, dessen Seele dann als Taube von hinnen fliegen sollte, ward dem Meer zum Opfer gebracht.[53] Das Bad der Phryne im Meer vor allem versammelten Volk war ein verhallender Nachklang der schon längst unverstandenen und nun zu einer künstlerischen oder erotischen Vorführung abgeschwächten Kulthandlung.[54]

Ein kleines Heiligtum aus der älteren Kapelle von Knossos (MM. II), das, wenn die Schildereien des Sarkophags von Hagia Triada Wiederholungen älterer Vorlagen sind[55], aus einer nicht wesentlichen älteren Zeit stammt, besteht aus drei einzelnen Säulen, auf deren jeder ein Vogel sitzt.[56] Ihm zu vergleichen ist ein kleines Bronzewerk, das unter dem Heraion von Argos neben einer kleinen Votivlabrys gefunden wurde: auf einer Stange sitzen einige ziemlich summarisch dargestellte Vögel nebeneinander.[57] Diese dürften sämtlich als Opfergäste gedacht sein, und zwar als Götter, wie ja auch Homers Athene als Adler und Schwalbe erscheinen konnte. Ferner gehören hierher eine

---

[47] PeHt 163 ff. [48] CoZ II, 522. [49] EvPm I, 439. [50] SchA (1) 76 ff., 170 ff., 189, 248; PCh VI, 432, 2. [51] RoUr XXVIII, XXX, 214. [52] WsAe 343 ff. [53] Vgl. GrMr 843, 1343 ff. [54] HkGo 390. [55] RoFm 19 f. [56] RL VII, T. 57 F. [57] AM Schr. 213 (Aus trench XIX).

Messingplatte aus der Höhle von Psychro, die einen Vogel auf dem heiligen Baume abbildet[58], und die etwa gleichzeitigen Kapellen mit den umflatternden Tauben aus den mykenischen Schachtgräbern III und V.[59]

Die kultische Labrys der mittelminoischen Zeit war klein bis zur Winzigkeit[60]; es gab solche auch später, während die großen Exemplare, auf die sich ein wirklicher Vogel setzen konnte, ausschließlich spätminoisch sind. Bedeutete das angebliche Beil also eigentlich eine Niststange, so müssen die Minoer mediterraner Herkunft Phantasie genug besessen haben, sich den Gott oder die Seele als anwesend vorzustellen ohne jede Rücksicht auf den Maßstab des Kultgeräts, während im spätminoischen Kult ein strengerer Realismus oder eine weniger von bloßen Andeutungen befriedigte Einbildungskraft ein weiteres Entgegenkommen oder mehr Veranschaulichung forderte. Mit der Vermutung, daß hierin ein Zeugnis für die Denkweise der neuen Herrenschicht kaukasischen Ursprungs (§ 21) liege, steht nun auch die Tatsache in Einklang, daß die Labrys in der Folgezeit aufhörte, allgemein ein Zeichen für Anwesenheit von göttlichen Wesen zu sein. Durch spätminoische Kolonisation, deren Nachhall in den Einwanderungssagen der später dort siedelnden Völker vorliegt, gelangte das kretische Symbol an die kleinasiatischen Küsten, ward aber, da die pontischen Völker den Hammer nur als Abzeichen des Wettergottes kannten, in seiner Bedeutung dementsprechend verengert.[61] Den hellenischen Künstlern erschien sie als etwas Kleinasiatisches; deshalb machten sie die Labrys zur Waffe der Amazonen, und aus demselben Grunde ward sie in römischer Zeit fast allen Göttern Kleinasiens beigelegt, so zur Zeit des Antoninus Pius dem Osogoa[62], dann auch dem Sandas[63], dem Men[64] und dem Jupiter Dolichenus[65], die sämtlich keine Urbeziehung zu ihr hatten. Daß ein Gottessymbol während einer fast zwei Jahrtausende dauernden Verwendung und beim Übergang von einem Volk zum anderen immer den alten Sinn beibehalten habe, wäre eine ungereimte Annahme, und wenn die Verbreitung der Labrys zur Römerzeit bei der Deutung des minoischen Symbols von Anfang an mit herangezogen wird, so trägt man einen Irrtum antiker Künstler und Kulturhistoriker in die gegenwärtige Auffassung der Volkstums- und Religionsgeschichte hinein.

---

[58] EvPm I, 633, Abb. 470. [59] SchAu 227, Abb. 183; BK Abb. 308. [60] EvMu Abb. 55—58. [61] CoZ II, 553 ff.; RM I, 2041 ff. [62] RM III, 1228 ff. [63] RM IV, 232. [64] RM II, 2709. [65] MCh Abb. 89.

Weshalb die Niststange eine beilähnliche Gestalt erhielt, bleibt ungeklärt, aber die Annahme ist durchaus unnotwendig, daß die minoischen Erfinder des Symbols diese Ähnlichkeit beabsichtigt oder auch nur als solche empfunden hätten, obwohl vermutlich die Spätminoer und bestimmt

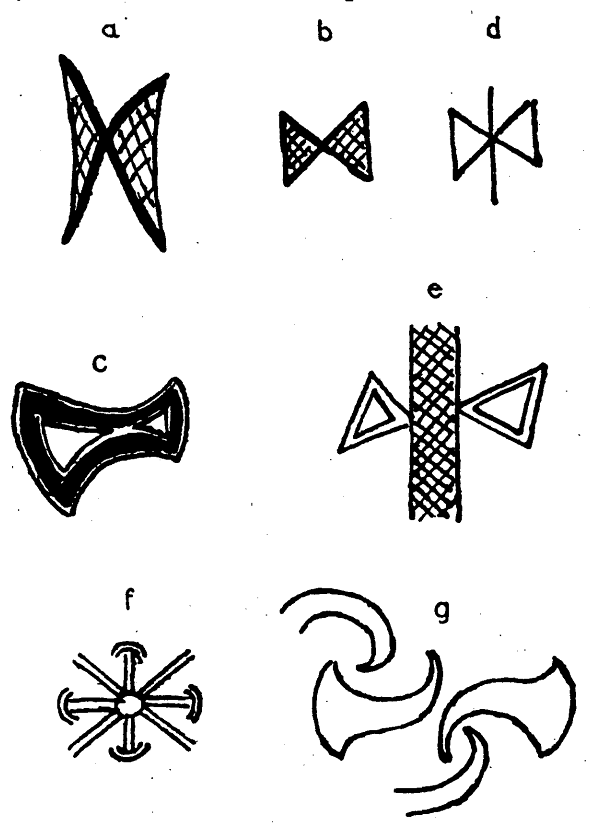



Abb. 6. Labrysähnliche Ornamente in der minoischen Keramik. a Schmetterlingsmotiv; b Dreiecksmotiv; c dasselbe ausgerundet; d, e dasselbe mit Querstrich; f gekreuzte Stäbe; g formspielende Auflösung.

die Hellenen mit ihren Nachfolgern bis zur Gegenwart das alte Kultrequisit für etwas anderes, eben für ein Doppelbeil, angesehen haben. Elementarstes Kunstempfinden mußte schon dahin führen, die Stange zur Fläche zu verbreitern und ihre Enden durch Anbringung von Zacken nach oben

und unten zu betonen. Die Gestaltsverwandtschaft des Gebrauchsbeils und der Labrys läßt sich sehr wohl als das Ergebnis einer unbeabsichtigten Konvergenz verstehen, und das um so mehr, als die Labrys als Verzierungsmotiv in keramischer Verwendung mit beträchtlicher Wahrscheinlichkeit als in dritter Reihe und aus völlig anderer Wurzel konvergent entwickelt erweisbar ist. Erst ganz spät gewann die Form der kultischen Labrys Einfluß auf die des Ziermotivs [66], aber schon mittelminoisch (Abb. 6 g) begegnet eine Tendenz, die beilartigen Umrisse des letzteren in ein spielendes Linienwerk aufzulösen.[67] Die älteste Gestaltung des Motivs liegt vor auf frühminoischer Keramik (Abb. 6 a) in Gestalt des sog. Schmetterlingsornaments, zweier mit den Spitzen zusammenstoßender Dreiecke [68]; als solches kommt es auch weiterhin vor (Abb. 6 b), ist aber rein linear zu verstehen und hat gar keine Beziehungen zu einem Beil, wie das auch daran zu erkennen ist, daß ein völlig gleiches Zeichen in der protoelamischen Schrift vorkommt.[69] Durch Ausschweifung der Langseiten und Verbreiterung der Berührungsstelle (Abb. 6 c) entstehen einigermaßen doppelaxtähnliche, aber doch rein ornamental zu verstehende Gebilde.[70] Wurde aber — aus bloßem Zierinstinkt — durch den Berührungspunkt der beiden Dreiecke ein Querstrich gezogen [71], so ward das Bild einer schematischen Labrys gewonnen (Abb. 6 d, e); in dieser Form findet sich das Zeichen in der minoischen Bilderschrift [72], und es bleibt zweifelhaft, ob es da als Vereinfachung des Kultsymbols oder als bloß lineares Gebilde zu verstehen ist. Hier nun bot sich die Möglichkeit, noch ein anderes Ornament in das Formenspiel einzubeziehen (Abb. 6 f): gekreuzte Doppellinien, die an den Enden durch kurze Bögen abgeschlossen und zusammengefaßt wurden [73], und die den Anlaß gaben, auch die beilähnlichen Ornamente gekreuzt zu zeichnen [74] oder die Labrys an jedem Ende mit zwei Zackenpaaren zu versehen, als ob bei ihr zwei Stangen gekreuzt seien.[75] Der Trieb zu spielender Verzierung fand noch mancherlei andere Betätigungsmöglichkeiten, besonders durch Hinzufügung von

[66] DsCp Abb. 245 (Cypern); SvPh Abb. 49 (Knossos, Sp. Min); BhG Taf. J, Abb. 2; Taf. K (Gournia Sp. Min). [67] KM Schr. 42 (Phaestos MM II); BK Abb. 166, 170 (Sp. Min); EvPm I, Abb. 527 (Melos MM II). [68] EvPm I, Abb. 26 (Gournia FrM I); Abb. 41 (Mochlos FrMin II); KM Schr. 31 (Knossos FrMin); Schr 53 (Mochlos FrMin II); EvPm I, Abb. 117 (MM I); KM Schr. 33, No. 3010. [69] MiP VI, T. 2; vgl. LrCa 80, Abb. 56. [70] EvPm I, Abb. 123 a. [71] PeSd 479, Abb. 87. [72] EvSm I, 195, Abb. 36 d—f. [73] KM Schr. 2 (Kamares MM). [74] BK Abb. 160 (MM III). [75] EvMu Abb. 47; PaSa Taf. I, II.

Bändern.[76] Möglich ist freilich, daß die spätminoischen Herren die kaukasische Sitte, bei Gelübden Stoffstreifen an die heiligen Bäume zu binden [77], mitgebracht hatten und sie auf das minoische Kultrequisit anwendeten. So wäre hier die formale Konvergenz durch den Vollzug einer Gleichsetzung von Ornament und Labrys besiegelt worden. Die beilähnlichen Steinmetzzeichen [78] aber, und die Girlandenhalter bei festlicher Ausschmückung der Palastfenster [79] gehören gar nicht in diesen Zusammenhang; erstere waren, wie die sonst vorkommenden Gebilde, einfach Zeichen der Herkunft des Blockes oder dgl., letztere waren künstlerisch ausgestaltete Pflöcke oder Haken und heutigen Gegenständen dieses Gebrauchszwecks sehr ähnlich.

Solchergestalt scheint die Labrys einen Anwendbarkeitsbeleg zu bieten für die Annahme, daß zur Erklärung von verwickelt erscheinenden Zuständen besser nach einer Vielheit von an sich einfachen, aber mannigfach überkreuzten Vorgängen gesucht wird als nach einem einzigen, in widersprechende Ausbildungsweisen zerlegten oder vielseitige Ausdeutungen gestattenden Grundgedanken.

**§ 62.** Ein anderes Requisit der minoischen Kulte wurde von Evans „horns of consecration", also Weihehörner,

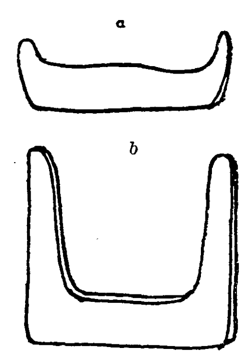



Abb. 7. Formentwicklung der Weihehörner.
a Frühminoisch; b Mittel- und Spätminoisch.

genannt. Das älteste von ihnen stammt aus Mochlos (Abb. 7 a, Fr. Min. I), begleitet von allerlei anderem Kultgerät, Näpfen, Bechern und Löffeln, und wie diese aus einer ungewöhnlichen, etwas fleckigen Tonbrandmasse gefertigt.[80] Die späte-

[76] BhG Taf. G. I, Taf. IX, 28 B. [77] HaK 62; VlKu 341 ff.; LhAr I, 106 u. a. [78] EvPm I, 436 u. a. [79] EvPm I, 443 ff.; BK Abb. 61. [80] EvPm I, 57, Abb. 16 c; KaBr Abb. 20; KM Schr. 53.

ren Typen (Abb. 7 b) haben beträchtlich längere Hörner, was vielleicht eine Folge technischen Fortschritts sein mag und dann andeuten würde, daß der Idee nach die „Hörner" von Anfang an einen Gegenstand von größerer Länge symbolisierten. Es wird an Zufällen der Erhaltung liegen, daß diese jüngeren Weihehörner erst in der Kamareszeit (MM. II) gefunden sind.[81] Ihre Gestalt bleibt von nun an im wesentlichen unverändert; sie sind angebracht auf Altären[82], als Aufsätze auf Kultbauten und Balustraden[83], auch auf den Ummauerungen heiliger Bäume[84] und in den Kapellen, sowohl der gemalten[85] als der durch Ausgrabung aufgedeckten.[86] In spätminoischen Kapellen[87] und Vasengemälden[88] tritt etwas Neues hinzu, nämlich ein Doppelbeil, das hochgestellt in der Mitte des Bodenstücks eingepflanzt ist und die Hörner überragt. Auf den Säulenaltären von Gournia (Sp. Min) schwebt eine kreisrunde Scheibe frei zwischen den Hörnern.[89] Dagegen war es ein Irrtum, auf einem gleichfalls spätminoischen Stück aus der Höhle des Hermes Kranaios die Bemalung so zu ergänzen, daß auf dem mittleren Stück unter dem Stiel, der vermutlich eine Labrys trug, der Kopf eines Vogels erscheint, während dessen Flügel auf den seitlichen Hörnern aufliegen.[90] In Wahrheit ist auf diesem und einem anderen, ebenda gefundenen Stück nur eine Zeichnung in Zickzacklinien ohne eine tiefere Bedeutung als eben Füllung der Fläche zu sehen.[91] Im Hinblick auf gewisse Parallelerscheinungen (§ 66) darf man nicht voraussetzen, daß die spätminoischen Zutaten noch den eigentlich minoischen Sinn der Weihehörner ausdrücken; sie könnten ohne Rücksicht auf diesen Sinn geschehen sein oder auch, weil der ursprüngliche Sinn in Vergessenheit gefallen war und nun das herkömmliche Requisit durch diese Ergänzungen wieder sinnvoll gemacht werden sollte.

Ähnliche Gebilde scheinen die Hörner des alttestamentlichen Altars gewesen zu sein; auch in Byblos und in Teima (Nordarabien) ist Ähnliches gefunden[92], nicht aber weiter östlich, so daß, wenn ein geschichtlicher Zusammenhang besteht, vermutlich die Philister dessen Träger waren. Aufschluß ist daraus nicht zu erwarten, denn es ist auch mit

---

[81] RL VII, T. 57 A, D. [82] RL VII, T. 52 c. [83] BK Abb. 61; RL VII, T. 52 b. [84] PaSa T. II; BK Abb. 323 a; EvPm I, Abb. 470. [85] BK Abb. 62. Auch BK Abb. 308, 309 u. a. [86] BhG T. XI, Abb. 25. [87] KaBr Abb. 59. [88] SvPh 574, Abb. 49; 751, Abb. 48; DsCp Abb. 245. [89] BhG T. XI, Abb. 13. [90] EvPc 136, Abb. 19. [91] KM Schr. 12. [92] EvPc 137 f., Abb. 20, 21; PW XI, 2148.

der Möglichkeit eines Bedeutungswechsels beim Übergang in den Ritus anderer Religionen zu rechnen. Dabei ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die syrischen Hörner irgendwie aus Ägypten stammten, denn dort fanden sich seit Urzeiten ähnliche Gebilde mit einer sicherlich von anderen Gedanken ausgehenden, bloß formal konvergenten Gestaltung, so ein Horn in prädynastischen Gräbern bei El Gerzeh, ein der Leiche beigegebener Gebrauchsgegenstand unbekannter, aber bestimmt nicht kultischer Verwendung[93], und in späterer Zeit eine Zeichnung im Totenbuch, auf welcher die Sonne in einem Halter von der Form der Weihehörner ruht.[94] Trotzdem in Gournia (s. o.) etwas Vergleichbares gefunden ist, lohnt es sich nicht, den scheinbar sich bietenden Anknüpfungen an die Hathorkuh[95] und den Apis nachzugehen, denn der Sonnenhalter im Totenbuch bedeutet ein Gebirge; die Zeichnung malt den Sonnenaufgang über dem östlichen Rand des Niltals, die Weihehörner aber stellen kein Rindergehörn dar.

Allerdings ist dieses behauptet und durch eine zyprische Vasenscherbe belegt worden, auf welcher Stierschädel und Weihehörner, beide mit Labrys verbunden, miteinander abwechseln.[96] Auch das Christentum bringt sein Kreuz auf den verschiedenartigsten Gegenständen an, wie dieser Zyprier die Labrys, aber darum werden Bibeleinbände und Abendmahlskelche noch nicht gleichgesetzt. Ferner war die Labrys kein Opferwerkzeug (§ 61), hatte also zu Stieren gar keine Beziehungen, und schließlich ließen die Kreter, wenn sie Köpfe von Rindern — wie z. B. in ihrer Bilderschrift — abkürzend zeichneten, niemals den Gesichtsschädel fort.[97] Ebensowenig taten das die Bilder in Sardinien und den südfranzösischen Grotten[98], die zudem, wie die kretischen, immer eine Rinderrasse mit horizontal abstehenden Hörnern abbildeten. Damit scheiden sämtliche bisherigen Erklärungsversuche und vor allem die neueren, welche afrikanische und ägyptische Riten des Ahnenkults und die dabei den Hörnern des eingegrabenen Opfertieres zugewiesene Zauberhaftigkeit heranziehen[99], wohl endgültig aus der Betrachtung aus.

Den Weihehörnern sehr ähnlich, namentlich ihrer ältesten, kurzarmigen Form, sind die sog. Feuerböcke oder

---

[93] PfLg 23, T. VII, Abb. 13. [94] EvPc 182, Abb. 42a, b. [95] BhG 3. [96] EvPc 106ff., 135ff.; DsCp 338ff.; ferner EvPm I, 312c; SchAu 284, Abb. 249. Alles spätminoisch. [97] EvSm I, 206; EvPm I, Abb. 93 Bd. [98] TaAr 455, Abb. 36, 37. [99] CoZ II, 508ff.

Mondbilder, wiederum deren älteste Typen.[100] Beträchtliche Aufklärung ist zwar aus dieser Zusammenstellung nicht zu erwarten, da die Deutung auch dieser — übrigens zeitlich, räumlich und ethnographisch einer anderen Welt entstammenden — Gegenstände gleichfalls sehr umstritten ist. In ihrer weiteren Entwicklung schlugen sie zudem völlig andere Bahnen ein, und sie dienten als Grabbeigaben, was die Weihehörner niemals waren. Es handelt sich demnach abermals um eine bloß formale Konvergenz, die auch nichts überraschendes hat, denn die Gestalt eines an den Enden in Spitzen aus- und aufwärtsgezogenen Blocks ist zu indifferent, als daß sie allein für Schlüsse auf Zusammenhänge die Grundlage bilden könnte.

Dieses selbe Bedenken zwingt auch dazu, einen bronzezeitlichen Altar von Almeria[101] mit Vorsicht zum Vergleich heranzuziehen, obwohl die weihehornähnliche Bildung daran dem kretischen Symbol recht nahe zu stehen scheint; formverwandte Gebilde, auf denen Vögel sitzen, Funde aus der Nuraghezeit Sardiniens[102], gehören wohl überhaupt in ein anderes Kapitel und sind selbständige Ausgestaltungen des Seelen- und Göttersitzes.

Andererseits ist es auch nicht sehr wahrscheinlich, daß die auf profanen Bauten niemals vorkommenden[103] minoischen Weihehörner „reine Schmuckformen“[103] ohne gedankliche Verbindung mit dem Kultus gewesen seien, nur kann man die in ihnen ausgedrückte Idee aus dem Gegenstand selbst ebensowenig erraten, wie das einem künftigen Archäologen gegenüber dem christlichen Kreuz in seinen mannigfachen Anwendungen möglich wäre. So dürfen vielleicht einige in diesem Zusammenhang noch nicht berücksichtigte Tatsachen und Funde etwas Aufmerksamkeit beanspruchen. Eine gewisse Ähnlichkeit besteht zwischen der Form der Weihehörner und der Armhaltung spätminoischer Kultbilder (Abb. 8b), die mit einer wohl als Segnung aufzufassenden Geste die Hände seitwärts über Kopfhöhe heben.[105] In diesen scheinen die früh- oder mittelminoischen „glockenförmigen“ Idole (Abb. 8 a) eine Weiterbildung gefunden zu haben, die meist einzeln, aber auch zu zweien verbunden, eine menschliche (weibliche?) Gestalt in abgekürzter Form darstellen[106]: der Körper ist nicht weiter modelliert, die Arme erscheinen als

---

[100] RL II, 349, T. 173 b; III, 281; VIII, 279, T. 100. [101] DeAp II, 80 f., Abb. 25, 476 f. [102] CoZ II, Abb. 83, 84. [103] RoFm 33. [104] RL V, 392. [105] BK Abb. 115; BhG T. XI, Abb. 1; WdMg 248, Abb. 2, T. 12. [106] KM Schr. 23 (Knossos); Schr. 67 (Tylissos); EvPm I, Abb. 124.

schräg nach oben seitwärts gerichtete Fortsätze und der Kopf als Henkel (§ 66). Sollten vielleicht die Weihehörner eigentlich Idole mit segnend emporgestreckten Armen bedeutet haben, noch stärker „abgekürzt" und schon nicht mehr ganz verstanden zu „Kultusrequisiten schlechtweg" geworden sein,

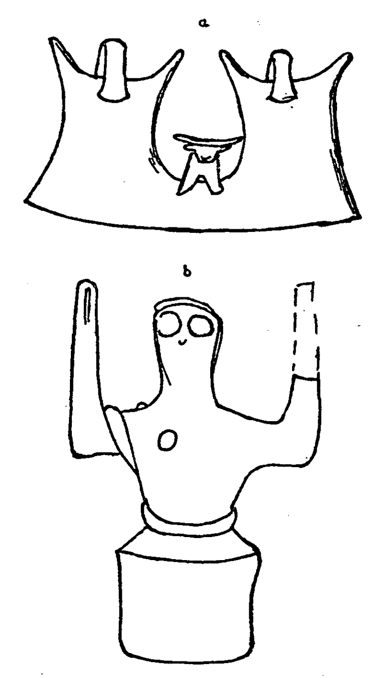



Abb. 8. Formentwicklung der minoischen Idole.
a. Frühminoisch (doppeltes glockenförmiges Idol; in der Mitte ein Stierbild); b. Spätminoisch.

als zwar die Hörner — die Arme — verlängert, aber das Symbol zur Auszeichnung heiliger Orte verwendet wurde, während sein eigentlicher Platz nur neben den Opferaltären war? Die mykenische Zeit, welche einen Pfeiler durch Weihehörner gekrönt und diesen von Vögeln, d. h. seelischen und göttlichen Wesen, umflattert sein ließ [107], kombinierte hier wie auch sonst (§ 66) überlieferte Formen ohne Rücksicht auf deren Sinn, wenn überhaupt diese Urkunde,

[107] CoZ II, 142, Anm. 2.

eine Gemme, religionsgeschichtlich verwertet werden darf. In eben dieser Art zu beurteilen wäre dann auch die spätminoische Verbindung von Weihehörnern und Labrys: es war niemandem mehr bewußt, daß so die Anwesenheit der Seelen oder Götter doppelt, und zwar in widersprechender Vereinigung der Symbole, vergegenwärtigt war. Bleibt die Berechtigung dieser gewiß sehr luftigen Vermutung immerhin zweifelhaft, so dürfte doch wohl feststehen, daß die Weihehörner ausgesprochen religiöse Bedeutung hatten und daß ihre Heimat nur im mediterranen Minoertum gesucht werden kann.

**§ 63.** Die aus Fresken und Gemmen so berühmt gewordenen Stierspiele der Kreter waren eine der Quellen, aus denen die Sage von dem athenischen Tribut an Jünglingen und Mädchen und dem Kampf des Theseus und des Minotaurus im Labyrinth erdichtet worden ist. Sie sind aus Kreta zuerst belegt durch frühminoische und frühmittelminoische Rhyta [108], Stierköpfe, an denen unter Verachtung aller Maßstäblichkeit viel zu klein gebildete Menschen turnen. Aus späterer Zeit sind zahlreiche Belege erhalten [109], als eines der jüngsten das Fresko von Tiryns [110], eine durch öfteres Abschreiben schematisch gewordene Wiedergabe eines minoischen Vorbildes. Vergleicht man dieses dem so lebensvoll bewegten Bild der Eberjagd [111], gleichfalls in Tiryns, einer Schilderung dort oft vom Künstler erschauter Wirklichkeit, so wird man zu dem Schluß gedrängt, daß die Stierspiele auf dem Festland nicht üblich waren, sondern daß sie nur als ein traditionelles Thema der minoischen Wandmalerei im mykenischen Bereich Aufnahme gefunden hatten. Darum konnten auch die hellenischen Minotaurussagen keinerlei Anspielungen auf Akrobatie enthalten.

Sucht man nach Möglichkeiten, diesen kretischen Sport, hinter welchem sich wahrscheinlich doch irgendeine Beziehung zu Mythos und Religion birgt, an die Gebräuche anderer Völker anzuschließen, so haben zunächst alle die kretischen Stierbilder auszuscheiden, die entweder bloße Schmuckmotive [112] sind oder das Einfangen halbwilder Stiere schildern [113], einen Gegenstand, der wegen seiner ungestümen Bewegtheit schon an sich und ohne Bezug auf die Kampfspiele zu künstlerischer Darstellung reizen mochte. [114] Die

[108] KM, Schr. 58, No. 5052, Schr. 61, No. 4126; EvPm I, 189, Abb. 137 d. [109] U. a. BK Abb. 63, 122 f., 130, 218 ff.; EvPm I, Abb. 274, 310 a, 504, 514; DsCp Abb. 290 ff.; AM Schr. 48, No. 4928 (statt des Stiers ein Löwe). [110] BK Abb. 218, 219. [111] BK Abb. 215; RL VI, T. 42. [112] U. a. BK Abb. 191, 232. [113] BK Abb. 89—93, 242—247. [114] Vgl. EvPm I, 190.

ältere Vermutung, daß das minoische Toreadorwesen mit der thessalischen ταυροκαθαψία in Verbindung stehe[115], ist ja ohnehin schon widerlegt durch die obenerwähnten frühminoischen Plastiken. Diese aber sind Rhyta, Kultgeräte, durch welche das an anderer Stelle aufgefangene Blut des geschächteten Opfertiers am eigentlichen Ort des Kultes ausgegossen wurde, und daraus folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß der akrobatische Sport ursprünglich zu einer Kultus- und Opferhandlung gehörte, aber später infolge freierer und spielender Ausbildung etwas Selbständiges und ein weltliches Schauspiel wurde. Als solches schloß es nicht notwendig mit der Erlegung des Stiers: niemals ist diese abgebildet und niemals trägt einer der minoischen Toreadore Waffen, sondern alles war, wie es scheint, eingestellt auf den Gegensatz zwischen der plumpen Kraft des Stiers und der Gewandtheit schlanker Jünglinge und Mädchen.

Genau entgegengesetzt war es in Kleinasien, wo das Stieropfer unter dem Einfluß des Entsühnungsgedankens zu dem schauerlichen Blutbrauch des Taurobolium wurde.[116] Die Tötung des Stiers war hier das Wesentliche, in Kreta aber gleichgültig; die Entwicklung dürfte in beiden Fällen den kultischen Grundgedanken rein herausgearbeitet haben und somit belegen, daß zwischen den räumlich benachbarten Kultübungen weder gedankliche Verwandtschaft noch Gemeinsamkeit des ethnographischen Ursprungs statthatte. Ein in diesem Zusammenhang angezogenes kappadokisches Siegel[117] aus dem dritten Jahrtausend, auf welchem ein dem kretischen ähnlicher Akrobatensport zu finden sein soll, wurde mißverstanden, denn es enthält eine Fülle unzusammenhängender Einzelheiten, darunter auch einen Stier, und daneben einen in „hettitischer“, d. h. syrischer, Vorliebe für Vertauschungen von oben und unten scheinbar auf den Kopf gestellten, irrtümlich als purzelbaumschlagend gedeuteten Mann.[118]

Stierkult oder kultische Verwendung des Stiers tritt bei vielen Völkern auf, so daß die Behauptungen über Zusammenhänge, wenn sie Gültigkeit beanspruchen sollen, imstande sein müssen, sich auf tiefere und innerliche Übereinstimmungen der gedanklichen Grundlagen zu stützen. In kleinasiatischen Mythen war der Stier dem Adad oder Teschup oder seinen Parallelen geweiht (§ 34), also ein himmlisches Wesen. Dasselbe für den kretischen Stier an-

---

115 Vgl. BhG 52. 116 Prudentius, peri steph. X, 1011 ff. 117 PnLa 76 f., No. 23; T. 17, Abb. 14; EvPm I, 15. 118 WbSb 114 ff.

zunehmen, wäre unbegründet und stände im Widerspruch damit, daß in der hellenischen Sage der aus Kreta gekommene marathonische Stier als Verwüster, Unglücksbringer und Töter wahrscheinlich ein ursprünglich chthonisch gedachtes Wesen war.

Nach dem, was über die Rassenzugehörigkeit des minoischen Herrentums festzustellen war, läßt sich bezüglich der Stierspiele die Frage mediterraner Herkunft aufwerfen, wobei damit zu rechnen ist, daß der urzeitlich übertragene Keim in Kreta eine besondere, nicht ohne weiteres mit anderen Endausbildungen gleichsetzbare Entwicklung gewann. Unweigerlich drängt sich ja auch im Anblick der alten Fresken der Gedanke an die spanischen Stierkämpfe auf[119], mehr noch an deren portugiesische Abschwächung, in welcher das blutige Spiel harmloser gestaltet und, wie einst in Kreta, mehr auf Entfaltung von Gewandtheit als auf lebensgefährdenden Wagemut abgestellt ist. Zu Unrecht gelten diese als Nachklang römischer Gladiatorenkämpfe und Tierhetzen, denn ein Relief mit iberischer Inschrift[120] belegt, daß sie bereits im vorrömischen Spanien bestanden. Im Gegenteil gehören vielleicht die Gladiatoren zum mediterranen Erbteil der Römer (und Etrusker?), und sie finden eine Parallele in den minoischen Faustkämpfern[121], die im mykenischen und altkleinasiatischen Bereich nicht vorkamen, und in Kreta, wo sie mit dem sonst so friedlichen Stil des Lebens oder wenigstens des in der Kunst dargestellten Lebens nicht in Einklang stehen, auch nur als Nachhall älterer, kampfesfroherer Zeiten begreiflich sind.

Der Zeitabstand zwischen den genannten Betätigungen macht allerdings die Annahme eines völkischen Zusammenhangs hier anstößig, und es ist auch nicht möglich, die breite Lücke zwischen ihnen fest zu überbrücken. Aber es bieten sich doch einige, zeitlich etwas weniger weit auseinanderliegende Belege dar, so zunächst Scherben von Terra sigillata südgallischer Herkunft[122] mit Bildern von Stierspielen, die den kretischen erstaunlich ähnlich sind, in der hellenischen Kunst keine Vorbilder haben, also etwas dem mediterranen Volkstum, der Unterschicht im keltisch gewordenen Gallien und Spanien, Angehöriges abbilden werden.

Mit der Erzählung Herodots (IV, 180) von blutigen Kampfspielen der Jungfrauen bei den libyschen Auseern ist

---

[119] EvPm I, 693. [120] AlHe 64, Abb. 15. [121] EvPmI , 691 ff.; BK Abb. 89 ff. [122] FtTs 39, T. 7, Abb. 109; RgTs 37, T. 4, Abb. 3; KnTs 92, T. 96 E.

nicht viel zu beweisen, denn Freude am Waffenwerk hat bei vielen Völkern die Grenzen von Sport und Ernst verwischt. Berufsmäßiges Gladiatoren- und Toreadorwesen, wie es in Spanien, bei den Römern und vermutlich bei den Kretern bestand und das besondere Kennzeichen dieser Spiele ist, scheint den Libyern nicht bekannt gewesen zu sein, und ebenso bleibt ganz im unklaren, ob zwischen libyschen Stiergöttern und minoischem Stierspiel irgendwie engere Beziehungen bestanden. Dagegen hat sich bei den Kabylen eine uralte Schöpfungssage erhalten von einem unterirdischen, aus der Nacht und Tiefe geborenen Urstier Itherther, der am Anfang der Dinge zum Licht emporstieg.[123] Es ist sehr wohl möglich, daß den minoischen Stierspielen dieser Mythus zugrunde lag, denn auch Itherther wird von den Menschen eingefangen, freilich nicht getötet; szenische Darstellung dieses Mythus könnte die Urform des kretischen Spiels gewesen sein. Auf die paläolithischen Felsbilder des Atlas zurückzugehen, auf denen der Stier als göttliches Wesen erscheint, wäre überflüssig und verfehlt (§ 26).

**§ 64.** Infolge des großen Abstandes zwischen der minoischen Kultur und der des westlichen Mittelmeers, soweit über diese etwas bekannt geworden ist, kann man in der letzteren nur Keime und Primordinalzustände des in Kreta zu höherer Stufe Entwickelten erwarten. Gemeinsamkeiten müssen sich notwendig auf die Grundgedanken der Riten und die Einstellungen zu fundamentalen Lebensproblemen beschränken. Mediterranes Volkstum stieg auch in Ägypten zu hoher Kultur auf; diese und die minoische stehen zueinander wie zwei Vettern, in denen nur die eine Hälfte ihres Blutbestandes verwandt ist und die in völlig verschiedener Umwelt groß geworden sind. Aber außer durch Blutsverwandtschaft waren sie verbunden durch Austausch, in welchem Kreta mit seiner jüngeren Kultur meist als der nehmende Teil erscheint. Es ist in vielen Fällen möglich, zwischen gemeinsamem Erbgut und später entlehntem zu unterscheiden, und es gehört zur Charakteristik des Kretertums, wie es sich die Gaben des älteren Vetters aneignete.

Bei dem Versuch, den Sarkophag von Hagia Triada als Dokument minoischer Religion auszuwerten (§ 62), fallen alsbald starke Anlehnungen an die ägyptische Kunstsprache auf, so zuerst in der Armlosigkeit und der ganzen Stellung des Toten vor dem Grabgebäude, im Widerspruch mit dem minoischen Begräbnisritus, der keine Mumifizierung kannte, auch mit der Form und Größe des kretischen Sarkophags

---

[123] FbVk 8ff., 64ff.

selbst, in welchem die Leiche nur zusammengekrümmt Platz fand. Hierin entsprach also das Bild keiner minoischen Wirklichkeit, sondern war eine Abwandlung der wohlbekannten ägyptischen Schildereien dieses Inhalts und dem kretischen Künstler vermutlich durch eine der bemalten Truhen, stucküberzogener Holzladen, bekannt geworden. Ebenso deutlich ist die Abhängigkeit von Ägypten bei dem Pferdegespann auf der Schmalseite, in der Kopfhaltung sowohl wie in der völlig mißverstandenen Zeichnung der Beine. Solche Verwirrung kann nur einem Künstler begegnen, der etwas Unbekanntes aus einer Vorlage gedankenlos abschreibt. Derselbe Zeichenfehler findet sich bei den Greifen auf der anderen Schmalseite. Das alte Ägypten kannte keine Greifengespanne[124]; hier hat also der Kreter ein ägyptisches Motiv, den Greifen, selbständig weiter verarbeitet. Ihm erschienen Pferde und Greife als gleichermaßen phantastische Wesen: waren die einen auf seinen ägyptischen Vorlagen angeschirrt, warum nicht auch die anderen?

Überhaupt hat die Anlehnung an das ägyptische Vorbild nicht zu einem Verzicht auf selbständiges Schaffen geführt. Der Mumiensarg ist vermieden und der — freilich nicht besonders geglückte — Versuch gemacht, die kretische Bestattungsweise entsprechend zu monumentalisieren. Bedeutsam für das Wesen des offenbar aller Entfaltung ungezügelter Leidenschaft abholden Kretertums ist vor allem, daß die ganze Handlung auf freundlich feierliche Ruhe gestimmt ist, in völligem Gegensatz zu der betonten Fassungslosigkeit der Angehörigen auf ägyptischen Darstellungen, auch wenn sie sonst eine raffinierte, vornehm zurückhaltende Gesellschaftskultur bekunden.[125] Nicht geringer ist die Abweichung von dem für die Ägäis Vorauszusetzenden, wo die Bestattungsriten, wie die der Phryger bei der Trauer um Attis und die der späteren Hellenen, der lauten Klage erheblichen Raum gegeben haben werden.

Immerhin ist die Bestattungsszene des Sarkophags doch so stark ägyptisch beeinflußt, daß man sie auch in anderen Einzelheiten nicht ganz wörtlich nehmen darf. Daher kann die Absonderlichkeit unerörtert bleiben, daß die Opferstiere, in Galoppstellung und viel zu klein geraten, mühelos von je einem Mann herbeigetragen werden.[126] Aus dem Kahn, den ein dritter Mann herbeibringt, lassen sich ebenfalls keine ethnographischen Schlüsse ziehen. Er könnte immer-

---

[124] Nach brieflicher Mitteilung von Herrn Dr. Wolff [125] ErR Abb. 163, 164; BrR 294, Abb. 131. [126] Vgl. RoFm 65, Anm. 57.

hin auch einem ägyptischen Vorbild entnommen sein, aber derselbe Brauch scheint in Kreta bestanden zu haben, dort allerdings nur ein einziges Mal belegt aus einem Grab in Zafer Papoura, in dem vielleicht ein Seemann bestattet war.[127] Vielleicht bezeugen ihn die späteren hellenischen Sagen von Charon, von den Inseln der Seligen, von den Phäaken oder von der „Verbergerin" Kalypso, wenn diese nämlich eine kretische Überlieferung fortsetzen. Jedenfalls ist der Seelenkahn als Grabbeigabe und damit auch der Glaube, daß die Seele körperhaft sei und eines Kahns zur Fahrt ins Jenseits bedürfe, aus Sardinien und Italien belegt[128] und könnte deshalb recht wohl zum alten mediterranen Erbgut der Ägypter und Kreter gehört haben. Nur findet er sich doch auch in den Bestattungsriten sehr vieler anderer Völker und lag überall sehr nahe, wo der Verkehr sich ganz oder zum größten Teil auf dem Wasser vollzog, so daß man ihn als einen polyphyletisch in Norwegen, im Mittelmeer, am Nil und an zahlreichen anderen Orten selbständig entstandenen Völkergedanken hier außer Betracht setzen muß.

Um so bedeutender sind eine Reihe von ägyptischen Anklängen, die nicht entlehnt sein können, sondern für Urgemeinschaft zeugen, da zur Blütezeit des Kretertums Bräuche dieser Art im Nillande einer längst vergessenen Vergangenheit angehörten, nämlich die Form und Größe dieses und aller übrigen minoischen Sarkophage, ihre Herstellung aus Ton, schließlich auch die Verwendung von Tierfellen zum Einhüllen der Leiche und als rituelle Kleidung der im Bestattungskult tätigen Männer und Frauen.[129] Diese letztere gelangte nach Ägypten als Brauch libyscher Eindringlinge[130], erhielt sich als Priestertracht, aber nicht mehr in Form eines Schurzes oder Rocks. Also kann die sakrale Tracht der Minoer und ihr Totengewand nicht erst in der Spätzeit aus Ägypten entlehnt sein. In gleichem Sinn zeugt eine Grabbeigabe aus Hagia Triada, eine weibliche Statue mit Zottenrock[131], in welcher man nur infolge des Wunsches, Anschlüsse nach Kleinasien zu finden, ein Urbild der ephesischen Artemis mit ihrer Polymastie suchen konnte.

Das Äußere der Opferhandlung, die in zwei Teilen geschildert ist, lehnt sich wiederum stark an ägyptische Vorbilder an, so besonders in dem dargebrachten Rind selbst, denn dieses gehört keiner kretischen oder griechischen Rasse an[132], gleicht aber der ägyptischen Abbildungs-

---

[127] EvPm I, 439. [128] TaAr 506 ff. [129] ErR 232, 349. [130] PaSa 15; HlNa 469. [131] PaHt 726, Abb. 24; KM Schr. 39. [132] PaSa 44 f.

weise.[133] Der Opfervorgang ist jedoch unägyptisch: das Blut des geschächteten Opfertiers wurde sorgfältig aufgefangen und vermutlich über dem Grabe ausgegossen als Seelenopfer und bei Erinnerungsfeiern an den Toten. Dafür spricht die spezifisch kretische Gefäßform des stierkopf- oder stierförmigen Rhyton und auch das Sarkophagbild: die Annahme, daß die rote Flüssigkeit, welche in die Urne gegossen wird, Blut sei, erhält eine Bekräftigung durch die Schachtgräber von Mykene und anderen Orten, ferner durch Funde von Gefäßen ohne Boden aus Dipylongräbern, durch einige Homerstellen[134] und durch Überlieferungen aus dem geschichtlichen Hellas.[135] In Ägypten wurde gleichfalls das Blut des als Totenopfer dargebrachten Tiers aufgefangen; es mußte für kultisch rein erklärt werden, ehe die heilige Handlung zum Ende schreiten durfte.[136] Aber es wird auffälligerweise nie berichtet, was weiter mit dem Blut geschah. Bei der Genauigkeit, mit welcher die Begräbnisriten sonst geschildert werden, und bei der hohen Bedeutung des ägyptischen Totenkults überhaupt, ist kaum anzunehmen, daß noch irgendeine besondere Zeremonie mit dem Opferblut vorgenommen wurde; man behandelte es wohl genau so wie das Blut aller anderen Schlachttiere. Auch wurde ja dem Toten ein Mahl aus menschlich zubereiteten Speisen mitgegeben, wie Abbildungen und Funde seit ältester Zeit bezeugen. Die hierin ausgedrückte Vorstellung von der Art des Fortlebens der Seele scheint nicht gut verträglich mit einem Ritus der Blutausgießung, der demnach nicht als mediterran anzusehen wäre.

Damit wendet die Betrachtung sich wieder zurück zu dem minoischen Seelenglauben, der ebensowenig einheitlich war, wie der ägyptische, ohne daß die Spielarten sich durchweg deckten. Zu den bereits besprochenen, dem Glauben an die Erscheinung seelischer Wesen in Vogelgestalt (§ 61), an den Aufenthalt der Seele in einem Jenseits-des-Meeres oder nahrungsbedürftig im Grabe, gesellte sich noch eine weitere, die gleichfalls eine Verbindung von Vogel und Seele herstellte und in hellenischer Zeit die lebendigere war. Sie glaubte, daß durch Vögel, wie die Harpyien des Monuments von Xanthos und die Sirenen, die Seelen der Verstorbenen der Göttin des Totenreiches zugetragen würden.

Die hellenische Kunst gab diesen Boten nicht mehr reine Vogelgestalt; besonders sind sie meist durch menschliche Köpfe ausgezeichnet in einer wohl aus Ägypten stam-

[133] SfAn Abb. 358. [134] Belege bei PaSa 44. [135] Pausanias X, 4 (Phokis); FuCh. [136] ErR 266 ff.

menden, jedenfalls erst nachmykenischen Formgebung.[137] Sie bürgerten sich sehr schnell ein und wurden sehr vielspältig dargestellt; das aber dürfte bezeugen, daß sich damit nur einem bereits bekannten Mythengedanken eine neue Formung aufprägte. Diese wurde willkommen geheißen, vermutlich weil sie gestattete, zwischen natürlichem Vogel und seelentragendem Dämon klar zu unterscheiden.

Auch diese Fassung des Seelen- und Jenseitsglaubens — die vierte — hat auf dem Sarkophag von Hagia Triada Platz gefunden, allerdings mit einer Wendung ins Erhabene. Einer der beiden Insassen des mit Greifen bespannten Wagens auf der Schmalseite ist durch Armlosigkeit und erdige Farbe als Leiche erkennbar.[138] Greife sind auch sonst auf Sarkophagen vertreten[139]; was dieses Fabeltier also auch in der Kunst anderer Völker und Zeiten bedeutet haben möge: in der minoischen Welt war es irgendwie mit den Vorstellungen vom Geschick der Seelen Verstorbener verbunden. Daß es sich ferner hier, wie bei der entsprechenden Szene des Pferdegespanns, um Ereignisse in der Götter- und Jenseitswelt handle, wird, abgesehen schon von der Verwendung der Fabeltiere Pferd und Greif, belegt durch die flache Kopfbedeckung der handelnden Personen. Eine sehr ähnliche Mütze findet sich bei einer Sphinx auf einer mit dem Sarkophag zusammengefundenen Gemme[140], bei zwei weiblichen Gestalten auf Formsteinen von Paläokastro[141] und etwas abweichend, mehr polsterartig gestaltet, also nicht unbedingt vergleichbar, bei einer der Schlangenbändigerinnen aus dem Schatz von Knossos.[142] Sie scheint demnach ein Götter- und Seelenattribut zu sein, dessen Herkunft und tieferer Sinn sich allerdings so wenig erraten läßt, wie in Zukunft die einer archäologisch aufgefundenen Bischofsmitra. Man könnte die Schilderei dieser Sarkophagseite dahin verstehen, daß es nicht würdig genug schien, den vornehmen Verstorbenen durch Greif oder Vogel zur Todesgöttin tragen zu lassen, sondern daß diese selbst gekommen sein sollte, die Seele zu holen mit dem sagenhaften Prunkstück eines bespannten Wagens. Der Vogel als der eigentliche — sozusagen normale — Seelenträger begleitet in Gestalt eines seltsam bunt befiederten Phantasiegeschöpfes den ehrenvollen Zug. Das Pferdegespann auf der anderen Seite würde dann allerdings nur die Bedeutung eines sog. Pendants haben.

---

[137] RM IV, 618 ff.; RM III, 3218 f. [138] PaSa 59 ff. [139] SvPh 571, Abb. 48. [140] PaHt 718, Abb. 21. [141] KaBr Abb. 48. [142] BK Abb. 103, 104.

Vermutlich stammte der seelentragende Vogel aus den religiösen Vorstellungen des von den Minoern im Lande vorgefundenen Volkstums, und er steht auch auf den Bildern des Sarkophags in dieser Beziehung keineswegs allein. Harfe und Flöte waren nach dem Zeugnis der Grabbeigaben auch in den Zykladen die bei der Totenklage gespielten Instrumente.[143] Die Musikanten trugen Weiberkleidung bei Bestattungsfeiern und auch, wenn es sich, wie in dem Festzug des Wandgemäldes im Palast von Hagia Triada, um Ernte und feierliche Darbringung des Tributs handelte.[144] Es dürfte dabei ein „mystischer Wechsel im traditionellen Verhalten der Geschlechter“[145] ausgeübt sein, der eine der Grundlagen des im späteren Kultus der großen Mutter Phrygiens eingerissenen Gallenwesens, einer ganz der urägäischen Geisteswelt (§ 75) angehörigen Erscheinung, lieferte. Die Religion der mediterranen Minoer enthielt also außer den mitgebrachten Riten und Vorstellungen auch einheimische, d. h. von der Urbevölkerung des Landes übernommene Gedanken.

**§ 65.** Die minoischen Kultrequisiten sind nach den früheren Erörterungen (§ 61 f.) selbständige Ausgestaltungen mediterraner Keime; der Seelenglaube, wie er sich in den Grabriten bekundet, enthielt in bloß äußerlicher Vereinigung mediterrane und urägäische Elemente. Letztere sollen aber, wenn die bisher von der Forschung geäußerten Ansichten zutreffen, den Grundstock der Gottesbegriffe geliefert haben, die sämtlich als mehr oder weniger selbständige Ausgestaltungen einer von Syrien über ganz Kleinasien bis in die Ägäis verbreiteten großen Muttergottheit ausgegeben werden.[146] Weiterhin wurde auf babylonische[147] und ägyptische[148] Kultureinflüsse geschlossen, mediterrane Beziehungen aber erklärt teils durch Blutsgemeinschaft mit „Protoägyptern“[149], d. h. libyschen Urbewohnern des Delta und der Kyrenaika, teils durch ein nachträgliches Übergreifen minoischer Religionsgebräuche nach Westen.[150]

Es dürfte sich empfehlen, den Gedanken an urzeitlichen Kult einer großen Natur- und Muttergottheit überhaupt aus dem Spiel zu lassen, denn durch ihn wird die Vorstellung erweckt, es habe einmal eine einheitliche Gotteskonzeption dieser Art bestanden, die sich später in örtlich begrenztere Aspekte zerlegt habe, Sondergestalten, die als Überrest an-

---

[143] BK Abb. 16—20. [144] PaSa 68 ff. [145] RL VI, 103.
[146] PrMr; EvPm I, 447 u. a.; KaBr VII; dagegen GA I (2), § 505 Anm.
[147] EvPm I, 15, 51, 197 f., Abb. 146. [148] EvPm I, 69, 80, 103, 291, 683. [149] EvPm I, 66, 80, 84, 123. [150] EvPm I, 21 ff., 78.

fänglicher Einheit durch mancherlei Gemeinsamkeiten der Merkmale verbunden wären und darum dem historischen Blick immer wieder in eines zu verfließen schienen. Wenn die Istar der babylonischen Religion späterer Stufe, die Artemis und Aphrodite der zum Abschluß gediehenen hellenischen Mythologie als Zentralgestalten umgeben sind von örtlichen Sonderformen, die nur die Geltung von Aspekten beanspruchen, so war das eine Folge einer theologisierenden Verarbeitung der Mythen; die Sonderformen waren zuerst da und wurden zusammengefaßt, wobei die nicht in den Gesamtbegriff fügsamen Merkmale als außer acht gesetzte Residuen entwertet wurden und zu Merkmalen bloßer Aspekte herabsanken. Aber Gottheiten solcher Art sind für die Geistesschulung primitiverer und vortheologischer Völker gar nicht und auch für die breiteren Massen heutiger Kulturvölker nur unvollkommen verständlich. Überall beginnt die Religionsgeschichte mit der Aufstellung einer Vielheit von Götterbegriffen, gesondert geschaffen für jeden der zu Bewußtsein gelangenden Lebenskreise. Der kritischen Betrachtung scheinen sie unklar gegeneinander abgegrenzt zu sein, vielfach begrifflich sich überdeckend und oft durch Gemeinsamkeit der Grundvorstellungen und der Denkweise eng verbunden; dennoch aber waren sie einst völlig selbständig konzipiert und nicht abgezweigt aus einer Urvorstellung. Im Gegenteil bedarf es jedesmal besonderen Nachweises, wenn aus gedanklichen Übereinstimmungen auf irgendwelche in der Tiefe wirkenden Zusammenhänge geschlossen werden soll, und diese Forderung ist um so nachdrücklicher zu stellen, als alle Gleichsetzungen, auch wenn sie nur begrifflich-systematisch gemeint sind, doch zwangsläufig genetisch-geschichtliche Nebenvorstellungen oder Denktönungen erzeugen.

Über die kretische Götterwelt können nur die Idole, die figürlichen Plastiken unter den archäologischen Funden, Aufschluß geben. Soweit diese noch in den Kapellen standen, kann über ihre Deutung, ob Götter[151] oder Adoranten[152], kaum ein unüberwindlicher Zweifel sein, aber gerade über die berühmtesten unter ihnen, die in einem kistenartigen Gelaß, den sog. temple repositories, unter dem Fußboden des Palastes in Knossos lagen[153], bestehen in dieser Richtung große Unsicherheiten. Bezeugen sie wirklich, daß damals, „genau wie im späteren Griechenland, auch hier

[151] BK Abb. 115 u. a.; DsCp Abb. 282. [152] BK Abb. 131 f., 135—137. [153] EvPm I, 496, 505, 518 ff., Abb. 377—379; BK Abb. 81—83, 103—106.

altmodische Weihegeschenke in besonderen Gruben und Kästen als Eigentum der Gottheit geborgen" wurden?[154] Gehörten wirklich alle hier gefundenen Gegenstände einmal zum Inventar eines Altars, und sind sie sämtlich kultisch zu deuten? Noch jetzt ist es in Kreta Brauch, zur Aufbewahrung von Kleidern, Brautausstattungen und dgl. Krüge zu verwenden[155], und so sind auch die überall im knossischen Palast befindlichen Steinkisten nur Stellvertreter unserer Schränke, in denen aufbewahrt, aber nicht verborgen oder aus dem Wege geschafft wurde. Die Bullen und Siegel in den temple repositories lassen auf ein Archiv schließen, das als solches jederzeit zur Hand sein mußte, und wenn man aus den Siegelbildern auf den Inhalt der Dokumente oder auf die Einstellung der siegelnden Personen schließen darf, so bezog es sich auch kaum allein auf den Kultus. Die daselbst vorgefundenen Reliefs säugender Tiermütter lassen sich nicht trennen von anderen aus spätminoischer Zeit, die als Wandschmuck dienten und ägyptischen Vorbildern frei nachgestaltet waren.[156] Auch die Fayencenachbildungen von Blumen, Seetieren und Muscheln können sehr wohl einfach Kunstgegenstände gewesen sein, vergleichbar den heutigen Porzellanfigürchen; ja nicht einmal die Statuetten der drei „Göttinnen" müssen notwendig als solche aufgefaßt werden. Warum sollten sie nicht ähnlich denen der Tiermütter und der Stierkämpfer[157] verstanden werden können, nämlich als eine Gruppe von menschlichen Schlangenbändigerinnen[158], die ein kleines, die Kunst- und Sportfreude der Kreter erfreuendes, der Kostbarkeit wegen am Alltag in Sicherheit gebrachtes Schmuckstück war?

Wer damit zufrieden war, im Kultus auf einem gedachten oder durch Miniaturattrappen von Doppelbeilen dargestellten Sitz einen in Vogelgestalt gedachten Gott anwesend zu denken oder das bis zur Unkenntlichkeit abgekürzte Symbol der Weihehörner als Bild eines segnenden Gottes hinzunehmen, der bedurfte keines Kultbildes. Seine Phantasie besaß genügend plastische Kraft, das Gedachte als wirklich zu empfinden und ihm die aus Weihegüssen bestehenden Opfer darzubringen. Außerdem war das religiöse Bedürfnis, wie die Kleinheit der Kapellen und das Fehlen aller eigentlichen Tempelbauten bezeugt, bei den Kretern

[154] KaBr VII. [155] Nach mündlicher Mitteilung von Herrn A. Fehlisch in Kandia. [156] EvPm I, 512, Abb. 369. [157] BK 122; MK 15, Schr. 22. [158] Vermutung der kretakundigen Malerin Frl. W. Niels.

nicht stark entwickelt; ihre geistige Energie dürfte sich deshalb auch nur wenig nach dieser Richtung gewandt haben, ebensowenig wie die der Ägypter, denen bis auf den weder körperlich noch geistig reinbürtigen Echnaton jeder Drang nach Vergeistigung der Religion fehlte. Sonst aber bilden die Ägypter einen Gegenpol der Minoer, denn ihre Gottesgestalten waren ganz im Greifbaren gestaltet, vermutlich, weil bei ihnen die plastische Kraft der Phantasie, die überall als das besondere Erbteil der Mittelmeervölker erscheint, sich verbunden hatte mit der dinghaft-konkreten Auffassung der Gottesbegriffe, durch welche das Semitentum so oft den Mangel an gedanklichem Gestaltungsvermögen wettzumachen suchte. Nirgends weniger als in religiösen Dingen darf aus partieller Gleichheit der Äußerungen auf Gleichheit der geistigen Einstellungen geschlossen werden; sowohl Bildlosigkeit als auch eine bis zum Götzendienst ausartende Bildhaftigkeit des Kults können beide je nach Umständen und Gedankenverbindungen aus stark plastischer oder ganz unplastischer Phantasie entspringen.

Das Dasein minoischer Götterbilder und insbesondere die Deutung der Statuetten der temple repositories als Schlangengöttinnen anzuzweifeln, gibt es noch weitere Gründe. Unverbindlich sind nach obigem alle Schlüsse, die wegen der Nachbildung von Seetieren in ihr eine Göttin des Meeres[159], wegen der Pfeile und der Bilder säugender Ziegen eine mütterliche Göttin der Jagd[160] sehen wollten, und in — wahrscheinlicher unbewußter — Anknüpfung an das „cache-enfant“ der Frauentracht des 16. Jahrhunderts in den losen Gürtelmodellen eine weitere Anspielung auf Mutterschaft fanden.[161] Auch die Ausschmückung der „Votivkleider“ mit Blumen[162] dürfte eine Angelegenheit des Mode- und Kunstideals sein, ebenso wie gegenwärtig die Ornamentik der von frommen Händen für die Madonna und andere Heilige gestickten Kleider.

Von den knossischen Fayencestatuetten ist die größte matronenhaft gestaltet und von mehreren Schlangen umwunden. Eine von diesen ringelt sich an der mitraförmigen Mütze der Trägerin empor und hat den Kopf mit weitgeöffnetem Rachen erhoben: sie ist züngelnd, also in Drohstellung, zu denken. Noch stärker ist die Feindseligkeit der Schlangen ausgesprochen bei den kleineren Figuren und bei der etwas jüngeren goldelfenbeinernen nicht sicher bekannten Fundorts: sie alle halten in ausgestreckten Armen klei-

---

159 EvPm I, 521. 160 EvPm I, 511. 161 EvBc 74ff.
162 EvPm I, 506.

nere Tiere, die sich in unverkennbarer Drohstellung aufbäumen. Schon immer ist diese Haltung als Schlangenbändigung oder Schlangenbezauberung verstanden worden[163], und sie steht im Gegensatz zu der aller anderen, seit frühminoischer Zeit bekannten Idole, bei denen sich stets die Schlange um den Körper der Frauengestalt windet. Ist in diesen die Natter, das Seelentier, gemeint (§ 66), so können die Schlangen der temple repositories nur die Otter, die feindliche Giftschlange, darstellen. Demgemäß ist es nötig, diese als gesondert zu behandeln und zu fragen, wie eine Göttin dieses Charakters der minoischen Götterwelt einzuordnen wäre.

In der hellenischen Religion würden höchstens unwesentliche Beiklänge der Artemis und vielleicht der Athene an sie gemahnen, denn jene steht in lockeren Beziehungen zu den Heilmitteln gegen Schlangenbiß[164], diese ist als kriegerische Göttin gegürtet mit Schlangen, die zur schrekkenden Ägis gehören. Andere Spuren könnten in der Sage gefunden werden, daß Minos nur Schlangen, feindliche, giftige Wesen, zeugte[165] oder in dem, was von Helena und ihrer Macht über Giftschlangen berichtet wurde.[166] Gerade weil dieser Zug ganz außerhalb der Rolle liegt, welche die der freien Dichtung anheimgefallene Heroine in der Heldensage spielt, möchte man in ihm einen mitgeschleppten Rest einer älteren Mythologie erkennen wollen, und das um so mehr, als Helenos den Namen und die Beziehung zu Schlangen mit ihr teilt. Eben dieser Duplizität wegen dürfte den Versuchen, Helena auf etymologischem Wege zu einer Lichtgöttin (Ϝελένᾱ, ἑλάνη) zu stempeln[167], wenig Beweiskraft innewohnen, denn auf Helenos sind alle diese Deutungen unanwendbar, und da viele Heroennamen der Griechen vorindogermanischer Herkunft sind, so wird die Möglichkeit zu beachten sein, daß in diesem Fall eine sprachliche Umprägung gelang, die volksetymologisch den überlieferten Namen an Wurzeln von der Bedeutung „Licht“ und „Mond“ anschloß und dann zur Erdichtung weiterer Sagen Anlaß gab. Zwingend ist jedoch keine dieser Gedankenverbindungen, und ihnen steht entgegen, daß weder spätminoische noch mykenische[168] Zeugnisse dieser Ottergöttin vorliegen. Wenn ihr plötzliches Hervortreten gegen Ende der mittelminoischen Zeit vielleicht dadurch erklärt werden könnte, daß damals die kretischen Künstler die Technik der ägyp-

---

163 BhG 51; EvPm I, 506. 164 GrMr 1274, 1276, 1278 f. 165 DsCp 389. 166 GrMr 163, 1569 ff.; RM I, 1948, 1974. 167 BoDi 237, 858. 168 PoOg 110.

tischen Fayenceglasur kennen lernten[169] und dadurch erst das für solche Kunstzwecke erforderliche Verfahren erhielten, so bleibt doch ihr jähes und vollständiges Wiederverschwinden einstweilen rätselhaft.

Anknüpfungsversuche nach Syrien hin[170] sind aussichtslos, weil, wie zahlreiche Beobachtungen lehren, der Weg von Ost nach West, entlang der kleinasiatischen Südküste oder über Zypern, erst in wesentlich späterer Zeit eröffnet wurde, als es eine phönizische Schiffahrt und phönizischen Handel gab, der die syrischen Küsten in den allgemeinen Weltverkehr einbezog.[171] Mehr als unsicher bleibt auch alles, was an mediterranen Parallelen heranziehbar schiene. Eine ägyptische Holzfigur, die ein nacktes, löwenköpfiges(?) Weib darstellt, in lässig herabhängenden Armen Schlangen haltend, kommt eben dieses Zuges wegen nicht in Betracht.[172] Herodot (IV, 180) verglich die führende Gottheit der Libyer mit Athene, sah aber in dieser nur die Kriegerin, ohne Anspielung auf die Ägis, die sonst auf die mittelminoische Schlangengöttin weiterführen könnte. Die Neit von Sais war libyschen Ursprungs und mag der libyschen Athene geglichen haben, jedoch alle vorhandene Überlieferung von ihrem Wesen und Kult entstammt der Spätzeit und erlaubt keine Schlüsse auf die Urform.

Etwas weiter führt vielleicht die Tatsache, daß im Kultus des niederen Volks von Ägypten heiligen Schlangen Denksteine gesetzt wurden.[173] Sonst erschien dort die Schlange nur als das gefürchtete Tier, das durch Zauber abgewehrt oder im Zauber benutzt wurde.[174] Möglicherweise entsprang aus dieser Furcht der Begriff der Heiligkeit, aber von der Abstraktion einer Bezähmerin der Giftschlangen, einer Göttin, die keimesgleich der minoischen gewesen sein könnte, ist nichts bekannt. So bleibt nur eines: die Schutzgöttin Unterägyptens, Wazet (Uto, Buto), ward dargestellt als Uräusschlange[175], und diese war zugleich das Abzeichen des Königtums. In der Schrift erscheint sie als Papyrusstaude, die seit MM. I unter den kretischen Hieroglyphen, seit MM. II in der kretischen Ornamentik zu finden ist.[176] Nicht als ob die Gewöhnung an dieses Zeichen nun auch die Uräusschlange und dadurch die Göttin in die religiöse Phantasie der Kreter eingeführt hätte: vermutlich werden die Minoer sich über die Bedeutung der ägyptischen Hieroglyphen so wenig Gedan-

[169] EvPm I, 498. [170] PrMr 170; BK 22. [171] GA I (2), § 476; PoOg 2 u. a. [172] GrAe 49. [173] ErR 310. [174] ErR 406, 418, 439, 603. [175] ErR 21, 307. [176] EvPm I, 289, 509.

ken gemacht haben, als die Gegenwart über chinesische Schriftzeichen auf „Ölgötzen" und Tassen. Aber in der dritten Stufe der mittelminoischen Zeit bestanden engere Beziehungen zwischen ägäischen Fürsten und dem Pharaonentum (§ 29). Wenn also die im knossischen Palast mit so besonderer Sorgfalt aufbewahrten oder aus kostbarem Material hergestellten Statuetten der minoischen „Schlangengöttin" nicht als bloße Kunstwerke gelten sollen, so bleibt nur übrig, in ihnen Schutzgöttinnen des Königtums, gedankenverwandt mit der hettitischen Sonnengöttin von Arinna (§ 43) oder der Nahhunte Elams (§ 53), zu erblicken, ausgestaltet nach minoischer Art unter freier Verwendung der Uräusschlange, dem Abzeichen der Pharaonen, also eine Gotteskonzeption, die von Naturhaftigkeit, Mütterlichkeit und allen übrigen ihr bisher beigelegten Eigenschaften auch nicht die leisesten Spuren enthielt.

**§ 66.** Durch die ganze minoische Zeit gehen Idole seltsam primitiver Gestalt, zuerst bekannt geworden aus den frühminoischen Gräbern von Cumasa[177], dann fortgesetzt durch einen in mittelminoischen Schichten (MM. I) isoliert gefundenen Arm[178] und schließlich endigend mit den spätminoischen Idolen der Kapellen von Gournia[179] und Prinias[180], deren sonderbare Form, ein aus dosenförmigem Untersatz hervorwachsender weiblicher Oberkörper, nur eine wenig fortgeschrittene Weiterbildung der glockenförmigen frühminoischen Idole (§ 62) ist. Auch hier wird es nötig, die nicht erweislich diesem Formenkreis zugehörigen Funde ausdrücklich aus der Betrachtung auszuscheiden, so die Schlangen, die mehrfach auf Siegelbildern auftreten[181], verbunden mit Doppelaxt und anderen Gegenständen: sie sind Buchstaben, Silbenzeichen oder Symbole einer rebusartigen Bilderschrift, stehen also in einem außerhalb des Religiösen liegenden Zusammenhang. Auf einem spätminoischen Ringstein glaubte man eine ländliche Kapelle der Schlangengöttin zu finden[182], doch stellten die frei durch die Luft geführten geschwungenen und gezackten Linien, welche als Schlangen gedeutet wurden, wohl nur ein lineares Ornament vor, denn Schlangen, denen sie überhaupt nur wenig gleichen, können sich nicht in dieser Lage halten, sondern müßten sich an Pfosten oder Wänden emporringeln. Ein unbeträchtlich späterer

---

[177] KM Schr. 61, No. 4137, 4139, 4993. [178] EvPm I, 170. [179] BhG T. XI, Abb. 1—13. [180] WdMg 247ff., T. 12. [181] EvSm I, 211, Abb. 178; 153, Abb. P 23a; 178, Abb. P 118a. [182] EvPm I, 676, Abb. 494.

Goldring von Isopata[183], der tanzende Frauen auf einer Wiese zeigt, ist zu klein, als daß sich entscheiden ließe, ob jene Linien am Boden Schlangen oder Krautgewächse darstellen. Eine fernerhin zuweilen herangezogene Gruppe aus Palaiokastro[184] ergibt sich durch den Vergleich mit einem zyprischen Gegenstück[185] als ein Ziergegenstand ohne kultischen Wert, als Darstellung eines Reigens, dessen Führerin eine Leier hält, nicht eine Schlange. Und schließlich fand sich eine weibliche Statuette in Adorantenstellung[186], deren üppiger, von der kühnen Frisierkunst kretischer Damen gebändigter Haarwuchs als Schlange mißverstanden wurde[187], obwohl nur ein Zopf, aber niemals ein locker aufliegendes Tier in solcher Stellung denkbar ist.

Die ältesten der wirklich zugehörigen Idole hatten ihrem Fundort nach im Grabkult gedient, also ist hier im Gegensatz zu den vorbesprochenen Statuetten die Schlange chthonisch und dann vermutlich als Seelentier aufzufassen, das in einfacher oder doppelter Windung um den Hals und Brust des Idols geschlungen ist. Dieses ist gemäß den Andeutungen von Brüsten, die sich einmal finden, als weiblich zu verstehen, aber sonst etwas abweichend von den glockenförmigen Gebilden (§ 62), den mutmaßlichen Urbildern der Weihehörner, gestaltet; der eine der beiden Fortsätze, in denen die Arme dargestellt sind, ist ausgebildet wie der Hals eines Kruges, und im Rücken befindet sich ein Henkel. Das Ganze ist eine Art von Rhyton, ein Gefäß für die beim Totenopfer stattfindenden Weihegüsse, also ein Gebilde, dessen Formen teils durch seine Funktion, teils durch die Idee bedingt sind. Als Bestätigung dieser Deutung dient ein ebendort gefundenes Idol, welchem die Schlange und der rückwärtige Henkel fehlen; dafür aber ist der Kopf als Henkel ausgebildet und die übermäßige Weite des als Ausguß dienenden Armstumpfes beibehalten.[188] Die Rhyta in Form eines Stierkopfes ahmen die Gestalt des Opfertiers, diese aber die der Opferempfangenden, der Göttin und des Seelentiers nach, eine Freiheit vom Schematismus, die bei einem primitiveren, von Durchdachtheit seiner Vorstellungen noch fernen Volkstum nicht überrascht.

Die spätminoischen Idole weichen in vielen Einzelheiten von den frühminoischen ab und bezeugen dadurch eine Fortentwicklung der Vorstellungen. Sie standen in Kapellen, waren also vom Totenkult abgelöst. Der Unter-

---

[183] DsCp 375, Abb. 280; BK 323 f.; KM Schr. 21, No. 424. [184] BK Abb. 113; KM Schr. 8. [185] CoZ II, Abb. 98. [186] BK Abb. 131. [187] EvPm I, 507. [188] KM Schr. 61, No. 4140.

körper ist stilisiert zu einer zylindrischen Dose[189], die Arme sind nicht mehr bloß als Stümpfe angedeutet, sondern entsprechend der geschulteren Technik ganz ausgebildet und gleichen in ihrer Haltung den Weihehörnern[190] (§ 62); diese Armhaltung ist die der spätminoischen Idole überhaupt[191] und dürfte etwas wie Segenspendung ausdrücken. Die Schlangen sind noch immer um den Körper des Idols geringelt; daß sie als Freunde der Gottheit empfunden wurden, belegen die säulenförmigen Altäre, an denen sie emporsteigen, um die niedergelegte Opferspeise zu holen: es sind harmlose Nattern, Vorläufer des ἀγαθὸς δαίμων, wie er im späteren Griechenland in Schlangengestalt Milch und Honig dargebracht erhielt und auch noch heute in jenen Landen verehrt wird.[192] Es ist ein Seelenkult nicht der Klage und Trauer, sondern des Vertrauens auf den in Schlangengestalt erscheinenden Geist des Ahnen, des Schützers des von ihm gegründeten Hauses, die bescheidenste Gruppe von unterirdischen Göttern, die erst auf weitem Weg zu Gestalten wie Trophonios, Erechtheus, Asklepios und Kychreus aufstieg.[193]

Säulenförmige Altäre, denen von Gournia ähnlich und von ungefähr der gleichen ansehnlichen Größe, sind auch sonst gefunden[194], sämtlich aus spätminoischer Zeit. Vordem wurden Näpfe und Schalen benutzt, die auch wohl auf einer tragbrettartigen Tonplatte befestigt waren.[195] Insofern bedeuten die Säulenaltäre — auch schon durch ihre Maße — eine Neuerung. Entfernt ähnlich sind ihnen „Feueraltäre" aus Ägypten[196], aber diese waren Pfosten, auf denen eine Schüssel als Lampe stand; die kretischen waren hohl, offenbar eine eigene, neugeschaffene Form, die auf dem Festland anscheinend nie üblich wurde, ebensowenig wie die zugehörigen, gleichfalls eine kretische Eigenform bietenden Idole.

Im Dienste einer besonderen Gottheit wurden den Altären Schlangen beigefügt, zu kräftiger Verdeutlichung des Kultusgedankens, außerdem aber noch weitere Requisiten des religiösen Inventars, die ihrer alten Bedeutung nach eigentlich nicht an diese Stelle gehörten, so besonders Weihehörner, die wohl einfach von den anders geformten und für andere Arten von Opfern bestimmten Altären[197]

---

[189] Anders PW XI, 1785. [190] BhG 48. [191] EvMu Abb. 56; KM Schr. 28, No. 7920. [192] RdPs I, 242ff., 254f.; GrMr 808; WsAe 364. [193] RdPs I, 120, 133, 136, 142, 196. [194] EvPm I, 411, Abb. 295 (MM III?); KaBr Abb. 52. [195] KaBr Abb. 20, 22, 27, 29. [196] PfLg 34, T. 28. [197] EvPm I, Abb. 166.

übertragen wurden; wenn sie die segnende Gottheit bedeuteten (§ 62), so waren sie neben den Schlangen und angesichts des besonderen Kultbildes überflüssig. Auch kleine Vogelbilder waren vorhanden[198], die sich mit einer Schlangengöttin auf keinen Fall sinngemäß verbinden lassen, aber ebenfalls Seelentiere sind (§ 61, 67), also unter Beiseitesetzung des tieferen Gedankens an der Stätte des Seelenkults Aufnahme fanden. Andere Zeichen sind im kretischen Formenkreis überhaupt neu und fremdartig, nämlich die runden Scheiben über den Weihehörnern und über der — gleichfalls unsinngemäß angebrachten — Labrys[199]; sie gemahnen an das ägyptische Bild der über den Gebirgen aufgehenden Sonne (§ 62) oder an die noch ungedeuteten Kreisflächen auf einem Stierbild in Üjük (§ 37). Kultsymbole sind also aufeinandergehäuft ohne Rücksicht auf ihre geistige Verbindbarkeit, und durch solche unverstehende Kontamination ist das Trugbild einer in vielen Aspekten schillernden Gesamtgottheit zu einem beträchtlichen Teil miterzeugt worden.

Diese mangelnde Rücksicht auf den Gedankeninhalt der Kultrequisiten steht in genauer Parallele zu der Kontamination unvereinbarer Gottesbegriffe, die im kaukasischen Volkstum überall geschah. Die früher besprochenen ethnographischen Belege für den kaukasischen Ursprung der spätminoischen und mykenischen Herrenschicht (§ 20ff.) hatten schon auf dem religiösen Feld eine Bestätigung gefunden, da die mischgestalteten Dämonen auf den damaligen Gemmen dem gleichen Gebiet zu entstammen schienen (§ 60). Dem tritt nun weiter — und speziell auf dem Boden Kretas — ein sehr bedeutsames Zeugnis für einen zur gleichen Vermutung drängenden Wandel psychologischer Art hinzu.

Der Kult der Natter als Seelentier ist weltweit verbreitet; im altminoischen Kreta dürfte er der urägäischen Unterschicht angehört haben. Dafür bürgt die noch bis zur Gegenwart dauernde Verbreitung auf der Balkanhalbinsel. Es wird sich alsbald (§ 67) zeigen, daß jedesmal bei dem Hinschwinden der mediterran-minoischen Vormacht in Kreta die Gestaltungen der älteren, der vorminoischen Zeit wieder auftauchten und daß sie der urägäischen Welt angehörten, die von der Kultur der aufgelagerten Schicht fast unberührt blieb.[200] So fügsam sonst die spätminoischen Herrscher pontischer Herkunft die Kunst und Technik ihrer mediter-

[198] BhG T. XI, Abb. 3, 4. [199] BhG T. XI, Abb. 13, 8.
[200] Vgl. RoFm 16.

ranen Vorgänger zu eigen nahmen: von deren Religion und dem Kultus, der so wenig Anschauliches bot und nur in einem Volk von hoher plastischer Kraft der Gedankengestaltung möglich war, scheinen die geistig anders beschaffenen Nachfolger nur das äußere Rüstzeug übernommen zu haben. Dafür aber, um den landeseinheimischen Göttern die schuldige und nützliche Ehrfurcht zu erweisen, erhoben sie die der Urägäer, die auch im ἀγαθὸς δαίμων der Hellenen fortlebten, und führten sie unter Beibehaltung der von Kunst unberührten Idole in die Kapellen der Paläste ein.

## II. Nackte Göttinnen.

**§ 67.** An der Darstellung des nackten weiblichen Körpers hat sich die Kunst der Völker schon in sehr früher Zeit und an vielen Orten versucht. Statuetten dieser Art, meist mit Übertreibung der primären und sekundären Geschlechtsmerkmale, sind prähistorisch in fast sämtlichen Mittelmeerländern, im kontinentalen Südosteuropa, Kleinasien, im vordynastischen Ägypten und in Vorderasien bis Elam gefunden worden, aber auch außerhalb dieses Bereichs, so in Turkestan[1], vielleicht in Bengalen[2] und, bestimmt unabhängig davon entstanden, in Honduras.[3]

Bis vor kurzem sah man in ihnen allgemein Bilder einer „Göttin der wilden Liebeslust, der Sinnenfreude, einer schöpferischen Gebärerin“[4] oder, weniger pathetisch, einer in mütterlicher Weibesgestalt erschauten Natur- und Fortpflanzungsgöttin. Neuerdings mehren sich Verwahrungen gegen solche Einseitigkeit der Auslegung[5]: bei Völkern, die den Anblick unbekleideter Körper gewohnt sind, kann sich mit Nacktheit nicht zu allererst der Gedanke an Geschlechtsverkehr verbinden. Vielmehr wirkt dort als erotisch reizvoll gerade die Verhüllung, die als Schmuck empfunden wird, als besonderes Reizmittel aber der Tanz und herausfordernde Körperbewegung. Auf späteren, an Bekleidung gewöhnten Kulturstufen, pflegt Nacktheit, besonders weibliche, in Kultriten, namentlich in den aus primitiver Urzeit herstammenden, sich lange zu erhalten[6], aber niemals im Sinne von „Liebeslust und Sinnenfreude“. Vielleicht wird es der Gegenwart und näheren Zukunft gelingen, jene Einseitigkeit der Auffassung zu überwinden, die aus asketischer Körper- und Weibesverachtung, Prüderie und deren untrennbar zugehörigem Doppelgänger umgekehrten Vorzeichens, der Lüsternheit, entsprossen ist.

[1] HöUk 284 ff., 302 ff.; EvPm I, 51; TaAr 482. [2] BM No. 168. [3] HaM. [4] PrMr 169. [5] DsCp 204 ff.; CoDn 23. [6] WeHr.

In manchen Fällen wird die Nacktheit dieser Gebilde, namentlich der älteren unter ihnen, nichts weiter bedeuten, als daß bei dem betreffenden Volk die Weiber nackt gingen, vielleicht auch den Körper bemalten oder tätowierten. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß manche der uns nackt vorliegenden Statuetten bei ihrer Verwendung im Kultus bekleidet waren, nämlich mit Kleidern aus vergänglichen Stoffen. Das der Athene bei den Panathenäen dargebrachte Peplos wird ein Nachklang solchen urzeitlichen Brauches sein; die Körper der Statuetten aber wurden trotzdem entsprechend dem landläufigen Schönheitsideal durchgestaltet, ähnlich wie noch jetzt bei den Puppen unserer Kinder, die künftigen Archäologen vielleicht auch allerlei Rätsel aufgeben werden. Außerdem ist Nacktheit im Kultus oft als Zeichen der Trauer, der Ergebenheit, der Unterwürfigkeit erkennbar[7] oder gerade umgekehrt als Merkmal der Göttlichkeit.[8] Es ist also unwahrscheinlich, daß diese Statuetten trotz der großen Abweichungen der Rasse und der Denkweisen der Völker, bei denen sie auftreten, immer nur einen und denselben Grundgedanken ausgedrückt haben sollten, und zweitens, daß die einem und demselben Volkstum entstammenden nackten Statuetten eben dieses Merkmals halber die Identität der so dargestellten Gottheit bewiesen.

Ebensowenig wie die Nacktheit ist die Taube, die mit mehreren der hier in Betracht kommenden Göttinnen verbunden ist, als von Anfang an erotisch gemeint aufzufassen. Sie soll das heilige Tier der Aphrodite gewesen sein, weil sie „schon im Altertum als das fruchtbarste und zärtlichste Geschöpf gegolten" habe.[9] Dieser Gedanke ist jedoch sentimental und zweifellos erst späteren Ursprungs, denn ein mythenschaffendes Zeitalter symbolisiert handgreiflicher und nicht auf dem Wege des Vergleichs. Der Adler war doch nicht heiliger Vogel des Zeus, oder der Rabe der des Wodan, weil in Raben und Adlern irgendwelche Gemeinsamkeit geistiger Merkmale mit Zeus oder Wodan gefunden wurde! Athene ward mit der Eule verbunden, vermutlich weil im Heiligtum der Göttin oder in dessen Nähe zahlreiche Käuzchen nisteten; man wollte sicher nicht durch diese Zuweisung die Pallas geistig zur „Uhl" machen, und was bei der Eule unrecht ist, das ist bei der Taube unbillig.

Die Bildchen der von Tauben umflatterten Göttin aus Mykene[10], die eine Parallele finden auf einer Gußplatte aus

---

[7] MeB I, T. 87, 166. [8] WeHr 5. [9] RM 395. [10] SchAu 226, Abb. 180, 181.

„Kleinasien“ mit einem Nebeneinander von Taube und Göttin[11], sind Grabbeigaben; sie stellen die Todesgöttin dar, welcher die heiligen Vögel die Seelen der Verstorbenen zutragen. Sie ist die Unterweltsherrin und die Ahnfrau der Persephone, welcher auch noch in späterer Zeit Tauben als Attribute beigegeben waren[12], und sie ist nackt, weil das einem bei vielen Völkern belegten Trauerbrauch entspricht, der in Ägypten sich dahin abgeschwächt hatte, daß die weiblichen Hinterbliebenen bei der Leichenklage sich die Brüste entblößten[13], und der noch im solonischen Athen bestand.[14] Die Aphrodite der Griechen hatte nicht nur die Tauben mit der mykenischen Göttin und der Persephone gemeinsam: in volkstümlichen Kulten trug sie den bei ihr mißtönenden und in der Weiterentwicklung unterdrückten Beiklang einer Herrin des Todes und der Finsternis.[15] Vielleicht darf man vermuten, daß die in alter Zeit den Toten beigegebenen Statuetten in primitiv schwankender Auffassung sowohl Göttinnen als Grabgenossinnen darstellten, und daß die von diesen dargebotene Liebesseligkeit recht lockend ausgemalt wurde, so daß eine Gedankenverbindung zwischen Todes- und Liebesgöttin entstand.

Die nackten Frauengestalten aus den Beginnzeiten des Hellenentums waren keine Götterbilder, sondern teils Kleinkunstwerke dekorativer Art, teils Nachahmungen orientalischer Vorbilder.[16] Die Blütezeit der hellenischen Kunst entkleidete die Göttin und bildete sie nackt zur Betonung des erotisch-künstlerischen Reizes, also in einer Auffassung, die in Denkweise und Empfindung nicht den geringsten Zusammenhang mit der längst verschollenen mykenischen Taubengöttin aufwies.

Als deren Vorfahren sind die urägäischen Figurinen anzusehen, sämtlich Grabfunde und begleitet von Harfen- und Flötenspielern, Musikanten der Leichenklage, die in solcher Funktion sowohl auf dem spätminoischen Sarkophag von Hagia Triada als im Kult der phrygischen Attisklage vorkamen. Die neolithischen Idole Kretas[17] gehören demselben Typus an und blieben noch lange üblich, wenn auch nur unterbrochen dokumentiert. Sie sind eines der wichtigsten Zeugnisse für die Anwesenheit urägäischen Volkstums auf der Insel. Dagegen traten mit der frühminoischen Zeit Figurinen ganz anderer Art auf[18], den prädynastischen

[11] DsCp Abb. 270. [12] GrMr 1358. [13] ErR 364; SfAn Abb. 373 oben. [14] WeHr 17. [15] GrMr 1358. [16] PoOg 38f., 41f., 63, 81, 103, 144, 146. [17] EvPm I, 46ff., Abb. 12, 13. [18] EvPm I, Abb. 52.

Ägyptens[19] in Stil und Technik teilweise bis zum Verwechseln ähnlich. Also begegneten sich hier zwei Gestaltungen, die wohl beide den weitverbreiteten Gedanken der Grabgenossin ausdrückten. Die minoische Herrenschicht scheint aber diesen Ritus später aufgegeben zu haben, denn Werke dieser Art kommen in ihrer späteren Kunst nicht mehr vor, während in Kleinasien Bildchen der nackten Göttin, aus Metall hergestellt, üblich blieben[20] und auf den Zykladen sogar eine technisch vollendetere Form in marmorner Ausführung entstand.[21] In Kreta erhielt sich dagegen die altüberlieferte primitive Form bei der Unterschicht des Volkstums, denn sobald (Ende der frühminoischen Zeit und spätminoisch) die Macht des mediterranen Herrentums verfiel, tauchten die alten Bilder kaum verändert[22] oder an ihrer statt als Einfuhrgegenstände die fortgebildeten parischen Marmore auf.[23]

Aus dem Urägäertum dürfte auch der Glaube an den seelentragenden Vogel stammen, der auf dem Sarkophag von Hagia Triada neben dem mediterranen an die vogelgestaltete Seele dargestellt ist, gleichfalls also eine Durchkreuzung äußerlich ähnlicher Vorstellungen primitiver Art. Die vorgefundenen Tauben- und Vogelbilder lassen sich freilich nicht reinlich auf diese beiden Gedankenkreise verteilen. Manche von ihnen, wie z. B. eine neolithische Tontaube[24], dürften überhaupt ohne symbolische Bedeutung und einfach Zierplastik sein. Mit ihr wurde ein Hund zusammen gefunden, der nur als solche aufgefaßt werden kann und damit über den Sinn auch der Taube entscheidet. Dasselbe dürfte gelten von dem mittelminoischen Taubenkrug, der in einem tiefen Keller lag[25], und noch mehr von den Petschaften mit Tauben- und anderen Tierbildern.[26] Unklar bleibt, welche Bewandtnis es mit der sog. Taubengöttin aus der jüngeren Palastkapelle von Knossos (Sp. M. III) habe[27], denn warum der zackige Zapfen auf ihrem Kopf gerade eine Taube darstellen soll, ist unerfindlich. So bleibt als sicherer Beleg nur noch eine Grabbeigabe aus Mochlos, eine Chalcedontaube[28], die formal eine starke Ähnlichkeit mit zykladischen Funden hat und einer Zeit angehört, in welcher überhaupt das zykladisch-ägäische Element an Bedeutung gewann. Es hätte keinen Sinn ge-

---

[19] BiDe 241, Abb. 1, 2, 4. [20] SchAu 80, Abb. 60; DsCp 364, Abb. 269, 270; PCh V, 300, Abb. 209. [21] BK Abb. 8—20. [22] EvPm I, 52. [23] EvPm I, 115, Abb. 83. [24] EvPm I, 44, Abb. 11. [25] EvPm I, 146, Abb. 107. [26] EvPm I, 95, Abb. 65; 117, Abb. 86. [27] BK Abb. 115. [28] EvPm I, 102 f.

habt, das Bild der Seele mitzubestatten, während sich mit der Beigabe der Seelenträgerin ein im Rahmen primitiver Logik durchaus vernünftiger Gedanke verbinden ließ.

**§ 68.** Die Totengöttin mit ihren seelentragenden Tauben war beschränkt auf das urägäische Volkstum und den Bereich des ägäischen Einflusses. Allerdings setzt solche Behauptung voraus, daß nicht schon das bloße Vorhandensein von Vögeln in Kultus und Mythus als Zeugnis für den Kult einer der ägäischen verwandten Göttin gewertet wird. Der Gleichsetzung hat immer eine Prüfung vorauszugehen, ob die Vogelbilder in dieser Weise und ob sie überhaupt irgendwie symbolisch zu verstehen sind. Reines Formenspiel dürften sie sein bei dem sog. Nestorbecher aus dem mykenischen Schachtgrab IV[29], der eine überraschend genaue Gegenwartsparallele hat in einem bei den Chewsuren einmal gefundenen Festgerät.[30] Die Übereinstimmung der Formen fordert zwar zu Vermutungen über Zusammenhänge heraus, dürfte aber doch wohl nur ein Zufallsspiel, zweimaliges Auftreten des gleichen Verzierungsgedankens, bedeuten. Das chewsurische Fest gilt dem heiligen Georg, dem Nachfolger des heidnischen Wettergottes, und es gibt auch eine Legende, welche erklären soll, weshalb dieser Becher dabei verwendet wird. Aber sie ist offenbar umgemodelt oder erst nachträglich erfunden. Wahrscheinlich wurde dort der Taubenbecher nicht zu Zwecken des Kultes und wohl überhaupt nicht im Banne religiöser Vorstellungen angefertigt, sondern gelangte als bloßer Wertgegenstand in den Besitz des Heiligtums und erhielt dann einen rechtfertigenden Sinn beigelegt. Genau so dürften die Vögel des mykenischen Bechers und die Menschenvögel oder Flügelmenschen, die Henkelattachen der in Olympia, Armenien und sonst gefundenen Bronzekessel[31] zu verstehen sein, rein ornamental, ohne tiefere Bedeutung oder durch irgendeine andere der vielen möglichen Gedankenverbindungen[32] in gerade diese Gestalt gebracht.

Um so mehr ist die Bevorzugung anderer Deutungsmöglichkeiten zu erwägen, als die Auffassung des Vogels als Seelenträger den Kaukasiern sonst nicht eigentümlich war. Die hettitischen Urkunden haben bisher zwar nichts Einschlägiges geliefert, sondern verwendeten für „Sterben“ entweder die babylonische Formel „am Berge anlegen“ oder die unkennzeichnenden Ausdrücke „Gott geworden sein“ oder „nach seinem Geschick gegangen sein“, immer

---

[29] BK Abb. 276. [30] RCh 108 ff. [31] LhMg 86 ff. [32] RM IV, 619; HK 354.

in Anwendung auf Könige.[33] Bei den heutigen Armeniern wird die Seele als ein verkleinertes Abbild des Menschen oder als weißer Vogel gedacht.[34] Beides sind aber europäische Vorstellungen; die letztere ist besonders verbreitet bei slawischen Völkern. Einheimisch-alarodisch ist dagegen die auch heute noch in starker Abschwächung[35] vorkommende Sage von den Aralez, den Todesdämonen in Hundesgestalt, welche, wie unter anderem die armenische Semiramissage lehrt, auch Tote wieder beleben konnten, wenn sie deren Wunden leckten.[36] Von ihnen hat sich in Hellas, wenn sie dorthin mit den Mykeniern gelangt waren, keine Spur erhalten; der einheimische Glaube an die seelentragenden Vögel behielt die Herrschaft und ließ die Einwanderer auf ihr mitgebrachtes Gut verzichten. Die Aralez wird man sich als mischgestaltet vorzustellen haben, in dieser Beziehung wesensgleich den Fruchtbarkeitsdämonen, die auf spätminoischen und mykenischen Gemmen so zahlreich vertreten sind (§ 60). Diese von den pontischen Einwanderern in die Ägäis eingeführte Art der Dämonengestaltung faßte also nur Fuß insoweit, als die einheimisch-ägäische Vorstellungswelt nichts enthielt, was ihr den Platz streitig machen konnte, kam aber nicht auf, wo die urägäische Religionsphantasie schon ihrerseits dem gleichen oder einem verwandten Kultgedanken Form und Richtung gegeben hatte.

Sonderbarerweise hat man lange geglaubt, die mykenische Taubengöttin aus der babylonischen Istar ableiten zu müssen, weil diese bei ihrer Unterweltsfahrt ihrer Kleidung und ihres Schmuckes beraubt, nackt der Königin des Todesreichs, der Ereskigal, zugeführt wird.[37] Wohl ist gelegentlich ausgesprochen worden, daß es ein schlechter Trost sei, wenn der Verstorbene durch Mitgabe eines Bildnisses unter den Schutz einer aller ihrer Macht beraubten Göttin gestellt werde, aber wirkliche Beachtung hat dieser Einwand so wenig gefunden wie der andere, daß die Taube weder als Seelenträgerin, noch sonst der babylonischen Istar verbunden war. „Ich klage wie eine Taube bei Tag und Nacht", heißt es in einem an sie gerichteten Psalm[38], in einem Gedankengang, der völlig unverträglich ist mit der Vorstellung, daß dieser Vogel ein Bote oder ein Symbol der Göttin sein könne, unter deren Zorn der Sänger zu leiden glaubt. Die Aussendung der Taube und des Raben

---

[33] WeD IX, VS 7; FdH (1) 8, 15. [34] AbAv 10; NeAv 289. [35] AbAv 118ff. [36] FaBy V, 36; GeAg 127ff., 130. [37] Vgl. GrMr 1369; EvPm I, 51. [38] UnRb 220.

aus der Arche Noahs (Utnapistis) ist ganz unsymbolisch und hat nichts von einer auf Istar oder andere Gottheiten weisenden Bedeutung. Die sumerischen Königsinschriften nennen Tauben als Opfer oder Schwurpfand (Geierstele Enneatums) und erwähnen, daß sie neben anderen Vögeln im Tempel des Nin-girsu lebten.[39] Im babylonischen Tempel der Ninmah fanden sich unter der Schwelle eine Tontaube und Taubenknochen; sehr verschiedenartige Gedankenverbindungen, nur nicht die an Erotik oder Tod, können dahin geführt haben, der Berggöttin einen Vogel zu opfern. Schließlich bedeuteten auch die hölzerne Taube der Al'Uzza in der Kaaba zu Mekka oder die lebenden Tauben daselbst[40] nichts für das Wesen einer ursemitischen Astarte, denn die lebenden Tiere sind nicht als Tauben besonders geschützt, sondern genießen nur den allgemeinen Schutz des Heiligtums. Die holzgeschnitzte aber war ein Bestandteil des Schatzes, als Kunstwerk, nicht als Heiligtum geschätzt. Sie kann auf tausend verschiedenen Wegen und Anlässen dahingelangt sein, vielleicht — da auch anderes auf die Möglichkeit nördlicher Rückwirkungen auf die Religion Arabiens hinweist — durch Vermittlung der syrischen Atargatis.[41]

Dieser allerdings, der dea syria, waren Tauben heilig[42], außerdem aber Fische, die mit Vögeln zusammen auch auf den spätminoischen Grabvasen und Sarkophagen als Seelentiere abgebildet wurden.[43] Askalon und Bambyke waren die eigentlichen Orte ihres Kultes, von welchen in spätester Zeit vereinzelte Ausstrahlungen erfolgten, jenes im einstigen Philisterland, letzteres unweit von Karchemisch an den Grenzen Syriens gegen Kommagene, also kleinasiatischem Gebiet nahe, gelegen. Während sie nach Askalon durch die Wanderung der Seevölker unmittelbar aus der Ägäis gelangt sein dürfte bei derselben Gelegenheit, die dem minoisch-mediterranen Glauben an die Vogelgestalt der Seele eine neue Heimstätte im nahen Gaza gab (§ 61), bezeichnet Bambyke-Hierapolis annähernd die Grenze der einstigen Ostausdehnung der Urägäer als der ersten Einwohner Kleinasiens. Das Urgemeinsame zwischen Atargatis, der ägäischen Taubengöttin und der Aphrodite, ist der Gedanke an Tod und Seelenschicksal, aber er ist infolge der Synkretismen, die sich im nördlichen Syrien, in einem Wetterwinkel der Volkstumsverschiebungen, vollzogen hatten, wohl auch unter

---

[39] TdVb 17, 121; XXIX, 7. [40] WlAh 41, 70. [41] WlAh 164. [42] Lucian, dea syria 14, 33, 44; WsAe 357; PW IV, 2236 ff.; RM IV, 1630 ff. [43] SvPh 571 f., Abb. 48, 49, T. 37, 38; PCh VI, Abb. 490.

Mitwirkung freier Dichtung hellenistischer Zeit in die Tiefe gedrängt worden. Andere Mythologeme, die am besten aus babylonischer Religion bekannt sind, haben der dea syria von Bambyke die hervorstechendste Tönung gegeben, und so den Irrtum erweckt, daß sie selbst babylonisch und das Urbild der ägäischen Göttin sei. Spätere Darlegungen (§ 73) werden noch weitere, den Urägäern zugehörige kleinasiatische Elemente in ihr aufzeigen und so die Behauptung stützen, daß sie ein Vorposten ältester Grundschicht des kleinasiatischen Volkstums sei.

**§ 69.** Um die so gut wie ganz unerotische Auffassung der Nacktheit in der urägäischen Welt gegen Einwendungen nach Möglichkeit zu sichern, zugleich im Dienst einer Forschungsaufgabe, deren ausführliche Behandlung zwar nicht so sehr von der gegenwärtigen Veranlassung als von dem Zweck dieser gesamten Untersuchungen gefordert wird, muß nunmehr an den Nachweis herangetreten werden, daß die trotz aller technischen Primitivität so fühlbare schwüle Sinnlichkeit der syrischen und babylonischen Statuetten nackter Weiber einem besonderen Geistesmerkmal der dort ansässigen Bevölkerung entsprach, und daß die kaukasischen Einwanderer in der Ägäis die Taubengottheit, wenn sie nur im entferntesten eine ähnliche Einstellung zur Sexualität bekundet hätte, mit ihrer anererbten Denkweise nicht hätten vereinigen können. Dem scheinen zwar von vornherein die vielfachen Berichte über Prostitutionsbräuche an den Tempeln der kaukasischen Völker und in deren Leben überhaupt zu widersprechen, denn es ist offenbar höchst verlockend, sie den aus Babylonien bekannt gewordenen anzugleichen und daraus auf eine Ähnlichkeit auch der geistigen Einstellung beider Völker in diesem Punkt zu schließen. Es scheint jedoch gerade im Gegenteil, als ließe sich auf diesem heiklen Gebiet das Wesen der bloß äußerlichen und irreführenden Konvergenz der Lebensformen bei völliger Unterschiedlichkeit der darin wirksamen inneren und wahren Triebkräfte auf das deutlichste erörtern.

Auf der ersten Tafel des Gilgamesepos wird erzählt, daß die Götter, um die Gewaltherrschaft des Helden zu brechen, ihm einen Gegner schufen, den Enkidu. Mit den Gazellen und dem Vieh nährt sich dieser von den Kräutern und trinkt an gemeinsamer Quelle, ein Genosse der Tierwelt, die er vor Nachstellungen menschlicher Jäger schützt. Gilgames, dem das Nahen des Furchtbaren gemeldet wird, sendet ihm eine Hure (samhat, harimtu); sie bietet sich dem Enkidu dar zur Geschlechtslust, der er sich sechs Tage und sechs Nächte hingibt. Dann erhebt er sich und späht

aus nach seinen Gesellen, den Tieren, aber scheu fliehen sie vor ihm: er ist nicht mehr ihresgleichen. Staunend und im Leid der Vereinsamung läßt sich nun Enkidu führen zu dem heiligen Hause, der Wohnung Anus und Istars, wo Gilgames weilt, damit er mit diesem seine Kraft messe; ein Ringkampf findet statt, in welchem Gilgames Sieger bleibt. Doch werden die beiden Gewaltigen nun Freunde und rüsten zu gemeinsamem Heereszug.[44]

Die Verführungsszene ist nicht nur „mit epischer Breite in höchst naiver Weise" geschildert, sondern mit einem religiösen Ernst, der keine Scheu vor der Aussprache erotischer Tatsächlichkeiten kennt, weil der ganze Vorgang mit allen Einzelheiten wichtig ist für den Gang der Handlung. Die Hure ist, obgleich nicht ausdrücklich so genannt, ein heiliges Weib, eine Tempelprostituierte, die den Enkidu zum Tempel führen und dem König gewinnen soll, eine Persönlichkeit von Gewicht.[45] Die Vereinigung mit ihr bewirkt, daß der Wildmensch geschlechtlich wissend wird und aus seiner früheren Genossenschaft mit den Gazellen der Steppe und dem Vieh der Weiden ausscheidet. Er ist nun ganz ein Mensch geworden.[46]

Darf die hier sich bekundende Rolle der Hierodule verallgemeinert werden, so stellt sich als der ursprüngliche Sinn der sakralen Prostitution bei den babylonischen Tempeln ein Pubertätsbrauch heraus: diese Priesterinnen hatten die Menschwerdung der heranwachsenden Männer zu vollenden. Es wäre das ein in seiner primitiven Unverhülltheit sonderbar fremdartig berührendes ethnographisches Fossil, dessen soziale Funktion gleich der der Überreichung einer toga virilis bei den Römern und der heutigen Konfirmation war.

Eine Bestätigung dieser Auffassung wird geliefert durch den Brauch der weiblichen Selbstpreisgabe in den babylonischen Tempeln der Mylitta, sowie im Astartedienst Phöniziens (Byblos) und Zyperns.[47] Ein fremder Mann mußte die Herangereifte der Göttin weihen, d. h. in den Kreis der begatteten, erwachsenen Weiber aufnehmen, um einer kultischen Pflicht zu genügen, die ersichtlich im späteren Byblos als hart lastend empfunden wurde, deshalb durch ein Haaropfer abgewendet werden konnte und ja auch tatsächlich einen damals längst nicht mehr vorhandenen Zustand sozialer Unterschiedslosigkeit zur Voraussetzung hatte.

---

[44] JeMe 123 ff.; RM II, 784 ff.; UnGr; UnRb 68 ff. [45] UnRb 70, Anm.; MeB II, 436 f. [46] UnGr 97 ff. [47] Herodot I, 199; Luc. dea syr. 6.

Die offiziellen Urkunden für babylonische Religion scheinen diesen Ritus mit Stillschweigen übergangen zu haben. Man hat darum geglaubt, Herodots Nachricht anzweifeln oder als eine übertreibende Verallgemeinerung des an Hierodulen Beobachteten hinstellen zu müssen.[48] Dann hätte sich Lucian, der in Byblos und Zypern Ähnliches gesehen haben wollte, desselben Fehlers schuldig gemacht. Jedoch wird man wohl beiden zutrauen, daß sie zwischen Priesterinnen und Laienweibern unterscheiden konnten. Unsere heutige Theologie beschäftigt sich nicht mit den Wallfahrten unfruchtbarer Bäuerinnen, und bei den Autoren der römischen Hochkultur ist von Mutunnus Tutunnus[49] nichts zu finden. Kulte solcher Art ragen immer aus einer Urzeit herüber und werden, wo sie fortbestehen, von den kulturell höher gestiegenen Schichten absichtlich als Aberglauben übersehen. Das niedere Volk aber hält an ihnen fest, und dieses wiederum ist der Beobachtung durch fremde Reisende am ehesten erreichbar. Die Gegenwart freilich sammelt folk-lore, und die christlichen Apologeten, die sich über Mutunnus Tutunnus entrüsteten, waren darin Vorgänger, wenn auch nicht in der wissenschaftlichen Absicht.

Der Mylittadienst bestand also nicht eigentlich in einem der Fortpflanzungsgöttin geschuldeten Opfer der Jungfräulichkeit oder einem Kult der Empfängnis, denn die Begattung geschah nicht im Sinne von Befruchtung und Zeugung. In roherer, bäuerischer Umgebung durfte die Judäerin Thamar, die sich als Kedesche ausgab, schwanger werden; im Bereich der Hochkultur war der Grundgedanke raffinierter herausgestellt, da den Hierodulen Kinderlosigkeit, also Konzeptionsverhinderung, auferlegt war und unnatürliche, zu Perversität hindrängende Formen der Begattung, weil sie unfruchtbar waren, „honorige“ Zulassung erhalten hatten.[50]

Die Neigung, Erotik und Sexualität in den Vordergrund des Lebens zu stellen, erhellt auch aus der babylonischen und phönizischen Kosmologie, Äußerungen des tiefsten Nachdenkens über Religion und Weltanschauung. Jene ist in Keilschrifturkunden sowie in hellenistischen Quellen mitgeteilt[51]: Im Anfang war das Chaos, bestehend aus Mann und Weib, Apsu, dem uranfänglichen Erzeuger (dem Süßwasser), und Tiamat, der Allmutter (dem Meerwasser). Von ihnen stammen die mittleren Götter, deren Nachkommen, die eigentlichen Götter, die Welt ordneten. Zwischen ihnen und den Urgöttern brach ein Kampf aus, in welchem nach

---

[48] MeB II, 435. [49] WRr 195ff. [50] MeB II, 69, 436.
[51] MeB II, 102ff.; UnRb 25.

furchtbaren Stürmen Apsu gefangen und Tiamat erschlagen ward. Der Sieger Marduk zertrümmerte den Leichnam der Tiamat und machte aus der einen Hälfte den Himmel, aus der anderen die Erde.

Aus dem Wortlaut wird nicht ganz klar, daß die Entstehung und Abstammung der mittleren und jüngeren Götter als Zeugung und Geburt gedacht war, obwohl die uranfängliche Gliederung in Mann und Weib diese Fortsetzung vorbereitet. Ganz ins Reine gesetzt wird die Meinung durch Heranziehung der phönizischen Kosmogonie, die in der überlieferten Gestalt zwar verwirrt und von Vorstellungen hellenischen und ägyptischen Ursprungs durchsetzt ist, im ganzen jedoch von der babylonischen abhängt[52]: „Am Anfang der Dinge gab es dunkle, mit Pneuma behaftete Luft oder einen Hauch dunkler Luft und ein trübes, finsteres Chaos. Es war endlos und viele Äonen lang ohne Veränderung. Da erwachte im Pneuma die Begierde zu Werden; eine Mischung geschah, und diese Verflechtung ward Pothos (Liebesverlangen) genannt; das war der Beginn der Schöpfung — und aus der Begattung entstand Mot." — Ähnlich beschrieb Eudemos als die Ursubstanzen Omichle (Nebelluft) und Pothos, aus deren Begattung die Anfänge der übrigen Dinge wurden.[53] Obwohl hier nicht eigentlich von Zeugungs- und Schaffungswillen die Rede ist, sondern von triebhafter Geschlechtlichkeit der Urmächte, so erhellt doch, daß in Phönizien die — der Geisteswelt der Mylitta völlig homogene — Auffassung, daß alles Werden durch Begattung geschähe, mit rücksichtsloser Einseitigkeit ausgeprägt war. Der Grundgedanke aller dort einheimischen Mythologie war Zerlegung des Geschehens in eine männliche und eine weibliche Kraft und Heraushebung des Begattungsvorgangs. Statt vieler Belege mag hier allein der Hinweis stehen auf die noch in der Gegenwart begangene Feier der Vermählung des Landwassers mit dem Seewasser (Apsu und Tiamat), ein Bewässerungszauber, bei welchem ein Brunnen als weibliches Organ befruchtet wird durch hineingegossenes Seewasser als Samen des — hier abweichend vom babylonischen Mythus männlich aufgefaßten — Meeres.[54]

Das Besondere des Mylittaritus bestand jedoch darin, daß er den Geschlechtsakt oder die Geschlechtslust als solche, ohne Zeugungswillen und ohne individuelle Wahl ausgeübt, in den Mittelpunkt des Menschendaseins stellte.

---

[52] PhB 565, frg. 2. [53] Damascius, quaest. d. prim. princ. 125.
[54] MvPh 422.

Und da die Göttin Istar in dieser Gestaltung am tiefsten in das Einzelleben eingriff, so ist es selbstverständlich, daß das volkstümliche Bild der Göttin, und von hier aus auch das in den Kultgesängen der priesterlichen Religion niedergelegte, eine starke Tönung nach dieser Seite hin erhielt. Augenfällig ist, daß sie im Gedicht von der Unterweltsfahrt wie in anderen Hymnen jeden Zuges von Mütterlichkeit entbehrt; nicht sie, sondern Gestinnanna, die Schwester des Tamuz [55], zeigt sich um das Ergehen der Lämmlein und Zicklein besorgt, und wenn Istar im Totenreich weilt, so hört auf Erden die Begattung auf. Von einem Erliegen des Zeugens und Gebärens ist nicht die Rede, und da die Babylonier der bewußt unfruchtbaren Geschlechtslust eine religiöse Stellung eingeräumt hatten, so darf man nicht ohne weiteres voraussetzen, daß bei ihnen der Gedanke an Begattung stets den an Zeugung und Fruchtbarkeit gefordert habe. Istar ist vor allem die große Liebende, in Erweiterung ihres Initiationsberufes die lockende Göttin der Wollust, so in einem anderen Abschnitt des Gilgamesepos, als der Held gegen sie den Vorwurf der geschlechtlichen Unersättlichkeit erhebt, durch welche sie ihren Erwählten sicheres Verderben bringe. Mehr als andere Götter und Göttinnen blieb sie begabt mit der hemmungslosen Macht der Herrschergewalt, die nur für den flehentlich bittend sich Unterwerfenden zuweilen bereit ist, nicht der Wonne des Zürnens und des Schwelgens in peinigender Verfolgung alle Zügel schießen zu lassen, Königin, so wie seit jeher der Orientale Herrschertum versteht, aber nicht Mutter der Welt und Schützerin des Werdens.

Wenn der ihr von Herodot gegebene Name Mylitta echt und als Moledeth, die „Gebärenmachende“, zu verstehen ist [56], so folgt daraus nur, daß der Ritus einem ihm ursprünglich fremden Götternamen zugeordnet wurde in einer Zeit, die nicht mehr primitiv genug dachte, um noch zu glauben, daß Begattung die Menschwerdung vollende.

Bestehen aber blieb die geistige Anlage, die erbliche Weise der Einstellung zu den Erscheinungen der Sexualität. Sie mußte dahin führen, daß die Sexualbeziehung im Verhältnis der Geschlechter das einzig Bestimmende wurde, daß besonders der Mann im Weibe, unbeschadet der diesem eingeräumten rechtlichen Selbständigkeit, nur das Geschlechtswesen, nur das Werkzeug des Liebesgenusses sah. Die gleiche Stimmung aber drückt sich aus in der Beschaffenheit des weiblichen Schönheitsideals mit der überstarken

[55] ZiBh 15. [56] RM I, 648 ff.; II, 3307 f.; CoDn 7 f.

Betonung der Geschlechtsmerkmale, der Hüften, Schenkel und Vaginalregion, weniger der Brüste.

**§ 70.** Im allgemeinen gilt Vorliebe für Steatopygie und ihre Begleiterscheinungen als ein Kennzeichen primitiven Kunstempfindens, doch kommt zweifellos daneben, wenn nicht im Vorrang, die anererbte Geschmacksrichtung als Ursache solcher Wahlneigung in Betracht. Die Sumerer hegten dieses Ideal auch in ihren Kulturanfängen nicht. Ihre weiblichen Statuetten waren keineswegs derb sexuell aufgefaßt; im Gegenteil wurden sie sowohl in volksmäßiger Kunst als sog. Kanephoren, als auch im gehobenen Stil als vergoldete Kultstatuetten schlank und schmalhüftig gebildet.[57] Erotischer Überschwang fehlte auch den Göttinnen der Fruchtbarkeit, wie der Nisaba.[58] Ein Bild der — wahrscheinlich zagrischen — Kriegsgöttin auf dem Denkmal des Anubanini, des Lulubäerkönigs, ist gewiß nach sumerischem Vorbild, wenn nicht durch sumerische Hände geformt: als Heldengestalt, schlank, bekleidet und behelmt, führt sie dem siegreichen König nach der Schlacht die gefangenen Feinde zu. Von dieser am Manneswerk teilnehmenden Göttin und von dem sumerischen Ideal weiblicher Schönheit wußte das spätere Babylon wohl kaum mehr. Unabhängig davon wird bei den Assyrern Istar entstanden sein, „die da gewaltig macht die Schlachten“ und deren Schutz die ewig kriegführenden Könige sich rühmten (§ 53). Das bezeugt nicht sowohl eine andere und höhere soziale Stellung als eine wertvollere Einschätzung des menschlichen Weibes. In der Sagengestalt der Semiramis vereinigten sich die zwei Gestalten der Istar: ihre Herrschergewalt als Schutzgöttin unwiderstehlicher Heere und die schrankenlose Wollust der Mylitta.

Indessen war das Kedeschenwesen auch bei den Sumerern ausgebildet, folglich wohl auch die Prostitutions- und Begattungsriten. Die Dreiheit der Statuetten, der Tempeldirnen und der göttlichen Förderin oder Kupplerin bloß triebhafter Erotik bestand ferner bei den Westsemiten und, als spätere Übertragung, in Zypern. Die nackten Weibesgestalten auf den Siegeln, zumeist auf sich enthüllende Kedeschen, wenn auch wohl nicht überall auf die erwähnte Szene des Gilgamesepos bezüglich und mit allerlei frei variierenden Zutaten versehen, kennzeichnen den gleichen, nach veralteter Benennung als syro-hettitisch laufenden Kreis.[59] Dagegen fehlte der Typus den Assyrern[60] und den Kau-

---

[57] MeB II, T. 15; BrM No. 2922, 3025, 2845, 2665. [58] MeB II, T. 5. [59] CoDn 31 ff., 104 ff [60] CoDn 13.

kasiern überhaupt. Ebensowenig faßte er in Ägypten Fuß, denn als Kedes, vermutlich als „göttliche Kedesche" zu deuten, ward zwar dort die phönizische Astarte zeitweilig heimisch, aber ihre Gestalt erlitt dabei eine starke Umwandlung: aller übertreibende Naturalismus verschwand als unverträglich mit dem Schönheitskanon eines anders eingestellten Volks. Obwohl meist nackt, wie die Ägypter sonst wohl dienende junge Mädchen, aber niemals Damen, geschweige denn Göttinnen bildeten, stand sie hoheitsvoll und wie unnahbar, oft mit Reshpu und Min zu einer Trias verbunden.[61]

Eigenartig war das Verhalten der alttestamentlichen Juden. Ihr Schöpfungsmythus, der entlehnt war von den kulturell überlegenen Nachbarvölkern Phöniziens und Babyloniens, ward, wie versehentlich stehen gebliebene, an sich unscheinbare Reste bezeugen, nachträglich von der auf Zeugung und Geburt bezüglichen Bildersprache befreit. Kedeschenwesen und die damit zusammenhängenden Riten waren bei ihnen im Schwange, ebenso die sprachliche Gleichsetzung von denkendem und sexuellem „Erkennen"[62], in welcher sich der Glaube an die Menschwerdung durch Geschlechtlich-wissend-werden widerspiegelt. Aber dieser Gedanke ward bei den Juden zurückgedrängt, jene Institution gewaltsam, und wie die Strafreden der Propheten belegen, mit großer Mühe unterdrückt.[63] Keineswegs, weil dem Judentum diese Seite des menschlichen Lebens als eine an sich anstößige Unsagbarkeit erschien. Die Propheten schöpften ja mit Vorliebe ihre Bilder aus der Sphäre des Geschlechtslebens und malten sie aus, uns bis zum Überdruß und Ekel. Allerdings war Jahwe, der von den Begründern der jüdischen Religion zum Weltschöpfer und zum alleinigen Herrn seines Volks erhoben wurde, ganz anderen Vorstellungen entsprossen und deshalb seinem Wesen nach geschlechtslos, der Geschlechtlichkeit enthoben. So durfte in dem Bericht über seine Taten von Zeugen und Gebären nichts vorkommen, denn dieses beides war in den Kult anderer Götter verflochten. Dazu kam aber noch ein Weiteres: die Förderer und Träger der Jahwereligion standen stärkstens unter „nomadischem", d. h. reinblütig semitischem Einfluß[64], und niemals hätten sie so schroff dem Kedeschenwesen entgegengewirkt, wenn dieses bei den Beduinen bestanden hätte. Jedes Volk hält seine Riten und Religionslehren für absolut und positiv wertvoll,

---

[61] MüR I, 32f. u. a. [62] UnGr 99. [63] Deut. 23, 18f.; Hosea 4, 14 u. a. [64] BuNi; MJn 82ff.

mögen sie Außenstehenden auch noch so anstößig und unvereinbar unter sich erscheinen. In der Gegenwart wird es als schlimmer Justizmord und schwerster sittlicher Verstoß betrachtet, einen Unschuldigen leiden zu lassen für das Verbrechen anderer, und doch, wenn dieser Vorgang als Grundgedanke des Christentums vorgetragen wird, so bleibt die Möglichkeit einer sittlichen Verurteilung außerhalb des Gesichtskreises.

Diese Erwägung und der Umstand, daß die Lebensformen der Beduinen allgemein in starrer Unveränderlichkeit verharrt sind, läßt es gewichtig erscheinen, daß die — freilich erst um die Mitte des ersten Jahrtausends nach Chr. einsetzende — Überlieferung der Araber von Kedeschen nichts berichtet. Zu Unrecht hat Herodot die Alilat, deren Kult noch in der ersten muslimischen Zeit blühte, der Mylitta gleichgesetzt (I, 131; III, 8); sie war eine Sonnengöttin, deren Name „die Göttin" bedeutete und sich erst spät in al Lat, d. h. „Mutter der Götter", veränderte.[65] Ganz allgemein waren die Göttinnen der Araber nur weiblich im Sinne des genus. Sie hießen „Mütter" und „Töchter", so wie die Götter „Väter" und „Söhne", nicht infolge von Geburts- und Zeugungsmythen, sondern um Abhängigkeits- und Unterordnungsverhältnisse auszudrücken.[66]

Die Verbreitung des Mylittawesens deckt sich demnach in einem sehr wesentlichen Punkt nicht mit der des vorderasiatischen Semitentums und griff zugleich nach Osten weit darüber hinaus. Weibliche Statuetten mit übertriebenen Geschlechtsmerkmalen sind aus Elam bekannt seit den ältesten Zeiten[67] bis in die Jahrhunderte der Partherherrschaft.[68] Die Dreiheit von Pubertätsweihe durch Vollzug der Begattung[69], von kultischer Prostitution[70] und von dem mylittagestalteten Ideal weiblicher Schönheit[71] besteht auch auf dem Boden des nichtarischen Indiens und ist dort der babylonischen trotz mancher Besonderheiten so überraschend ähnlich, daß eine bekannte Geschichtstheorie diese Berührungen sehr wohl unter die wichtigsten Belege für babylonische Kultureinflüsse auf den fernen Osten hätte aufnehmen dürfen. Die bereits vor langem ausgesprochene Vermutung, daß in Babylonien diese Anschauungen von der nichtsemitischen Urbevölkerung ausgegangen seien[72], erfährt durch solche Beobachtungen eine Bekräftigung und zugleich eine nähere Bestimmung, denn

---

[65] WlAh 25ff., 179ff. [66] WlAh 21. [67] CoDn 59ff.; MiP I, 130. [68] SaKp 29f., Abb. 7, 8. [69] BaMc 437. [70] U. a. EwJn. [71] U. a. GlJa T. 10. [72] RM I, 649.

weder die Semiten noch auch die Sumerer waren die eigentlichen Träger, sondern die Ursyrer, in deren Volkstumsgrenzen die des Mylittakults einbeschlossen sind. Die Tatsache, daß dieser seit Urzeiten in Babylonien vorhanden und bereits von den Sumerern aufgenommen wurde, ist einstweilen die einzige, die als Beleg für das Vorhandensein der Ursyrer im Mündungsgebiet des Euphrat und Tigris angeführt werden kann (§ 15). Allerdings scheint es, als ob erst durch den Hinzutritt der Semiten hier und in Syrien eine Rasse entstanden sei, deren Geistesbeschaffenheit besonders geeignet war, dem Reiz einer Überbetonung des Sexuellen Raum zu geben und so den primitiven Grundgedanken wuchernd zu extremer Ausbildung zu treiben.

**§ 71.** Es war früher die Vermutung ausgesprochen worden, daß das ursyrische Volkstum einstmals durch das armenische Bergland bis an den Pontus gereicht hätte (§ 15). Die hier eingewanderten kaukasischen Stämme waren aber offenbar ungeneigt oder ungeeignet, in dieser Beziehung von den unterworfenen Vorbewohnern zu lernen. Im allgemeinen besitzen zwar Bräuche, die einen Naturtrieb und besonders den Geschlechtstrieb, den mächtigsten unter ihnen, zu Übersteigerung reizen, die Kraft, Volkstumsgrenzen trotz aller Gegenwehr der Weiterblickenden zu überschreiten. Wenn das in diesem Fall sogar bei den ihrer Physiognomie nach stark von Ursyrern durchsetzten, zugleich mit Kaukasiern gekreuzten Assyrern nicht gelang, geschweige denn bei den Alarodiern reinen Bluts, so muß dem eine unüberwindlich nach anderer Richtung drängende Geistesanlage gegenübergestanden haben. Unschwer ist diese zu finden in der kaukasischen Einstellung der Geschlechter zueinander, bei welcher der Geschlechtstrieb nicht das einzig Bestimmende war. In geradezu typischer Weise wird das aus jüngerer Zeit belegt durch eine von Adam Olearius aus eigener Beobachtung erzählte Anekdote: die Bewahrung der ehelichen Treue war den Frauen unverbrüchliche Vertrauenspflicht, gerade weil der Mann sein Weib mit Fremden unbeaufsichtigt allein ließ.[73] Daher war die Strafe des Ehebruchs, wie noch jetzt, eine schließlich zum Selbstmord drängende Verachtung.[74]

In diesem Ausspruch eines tscherkessischen Bauernweibes ist eine Empfindungsweise ausgedrückt, die das genaue Gegenteil bildet der im Mylittaritus lebenden, die ihrerseits in weiterem Verlauf zu Haremswesen und Eunuchentum führte. Jene ist zwar auch mit Vielweiberei

---

[73] OR 742ff. [74] MzK II, 68.

durchaus verträglich, ordnet aber der Sexualbeziehung eine rein menschliche über. Die Erscheinungen des Menschenlebens lassen sich niemals glatt auf einen Nenner bringen, sondern sie bergen, da stets mehrere Ursachenreihen selbständig nebeneinander herlaufen, oftmals scheinbare Widersprüche. So war bei den Babyloniern rechtliche Gleichstellung der Geschlechter verträglich mit einer fast animalischen Auffassung der gegenseitigen Beziehungen; so ist auch bei den heutigen Kaukasiern das Weib mit aller Last des Lebens bedacht, während der Gemahl ganz auf der Lichtseite der Ehegemeinschaft wandelt[75], und doch ist das Weib in jeder Beziehung hochgeachtet, sogar öffentlichrechtlich dem Manne nicht untergeordnet.[76] Austragung von Rache und Streit war des Mannes unverletzliches Recht: „niederträchtig aber wird es geachtet, sich an dem weiblichen Geschlecht zu vergreifen; wen die Weiber in Schutz nehmen, der ist sicher. Wenn sie sich mit Schreien und fliegenden Haaren in den blutigsten Streit mischen, so steckt alles beschämt die Säbel ein und geht bis zu einer bequemeren Gelegenheit auseinander.“[77] Man glaubt beinahe, es sei von den Sabinerinnen in der römischen Gründungssage die Rede, und in der Tat könnte, da Frauenraub bei kaukasischen Völkern als Form der Eheschließung nichts Unerhörtes, auch dieses kleinasiatische Gut durch Vermittlung der Etrusker neben manchem anderen in die römische Überlieferung gelangt sein.

In alten Zeiten ging die Gleichstellung der Geschlechter noch weit über das gegenwärtige Maß hinaus. Die vornehmen Damen Mykenes nahmen in männlicher Tracht an gefahrvoller Jagd teil, wie Fresken bezeugen und hellenische Sagen von der kühnen Jägerin Atalante bestätigen. Möglicherweise klingt überhaupt in den griechischen Amazonensagen noch eine ferne Erinnerung an die soziale Stellung und den Wagemut der mykenischen Frauen, vielfach überdichtet, nach.[78] Sie hafteten an den Küsten der Ägäis und des Pontus, fehlten aber an der Südküste Kleinasiens und in dessen Inneren[79]; also besteht eine deutliche Übereinstimmung mit der Verbreitung kaukasischer Siedlungen. Das Altertum fand in den Lebensformen kaukasischer Völker mancherlei Anlaß, um die Amazonen im Osten des Pontus zu suchen, und noch aus dem 17. Jahrhundert wird berichtet, daß die Mingrelier nach einer Schlacht im Hoch-

[75] MzK II, 66 u. a.; anders I, 181. [76] MzK I, 373. [77] BNn 58 ff.; MzK II, 67. [78] Vgl. Ti II, 135 ff.; PW I, 1754. [79] PW I, 1766 ff.; z. T. anders LHa 38 ff.

gebirge nahe dem Elbrus unter den Toten der Feinde viele gewaffnete und gepanzerte Weiber gefunden hätten.[80]

Die Geschichtserinnerung der Georgier gipfelt in zwei Frauengestalten, der heiligen Nino und der Königin Tamar (um 1200).[81] Die georgische Chronik nennt auch noch eine ältere Königin, die heilige Dinar (9. Jahrhundert), deren Leiche noch im 17. Jahrhundert als Reliquie viel bedeutete.[82] Den geschichtlichen Personen kam eine geistige Einstellung ihres Volkstums zu Hilfe, die in alter Zeit Göttinnen zu Schützerinnen der Königswürde erhob (§ 43) und später die Semiramis bei den Armeniern als mächtige Bauherrin berühmt machte[83], der Anlagen aller Art, Mauern, Festen, Wasserleitungen, Felstreppen, Landstraßen, Brücken zugeschrieben wurden und noch jetzt werden. Die eingewanderten Indogermanen haben diesen Glauben von ihren Vorgängern, den Alarodiern, übernommen, so wie sie sich von ihnen den Aram, den alten chaldischen König, als Ahnherrn erborgten. In der Gegend von Istakhr, die sich hier abermals als ein Land mit stark kaukasischen Neigungen erweist (§ 52), trat an Stelle der Semiramis die Khumai oder Huma, vermutlich dieselbe Huma cihrazad, Scheherazade, welcher später die Erzählungen der Tausendundeinen Nacht und deren Vorgänger, die Tausend Novellen, in den Mund gelegt wurden.[84] In gleichem Sinn spricht die Tatsache, daß um die Mitte des zweiten Jahrtausends v. Chr. die Königinnen auffallend hervortraten, eine Machtstellung, die mit dem Zurücksinken des kaukasischen Welteinflusses ebenso schnell wieder verschwand.

Zu allen Zeiten haben Frauen von großer Energie im Widerspruch zu den sozialen Anschauungen ihrer Umgebung die Staatsleitung an sich reißen können, so die Kaiserinwitwe von China, die Sammuramat—Semiramis, später gleichfalls in Assyrien die Naqi'a, Gemahlin Sanheribs und bevormundende Mitregentin ihres Sohnes und Enkels[85], und am achämenidischen Hof die Parysatis. Anders aber ist es zu beurteilen, wenn Puduhipa, die Gemahlin Hattusilis III., in Staatsverträgen und anderen Regierungsangelegenheiten genannt wurde[86], denn sie erschien dann als Genossin ihres Mannes, als sein weibliches, gleichberechtigtes alter ego und nicht in ertrotzter männlicher Rolle. Im hettitischen Gesetzbuch war der Frau zwar das Recht auf persönliches Eigen-

[80] DuK I. 152. [81] LhAr I, 86 f. [82] BsHg I, 299. [83] Strabo XVI, 737; RM IV, 678 ff.; LhAr I, 329; LhMg 84; LhSe 273, 279 ff. [84] TN; JuNb 132, 163. [85] MeB I, 74. [86] WeB 73, 78; WeD 130; vgl. WiT 29.

tum und als Erbin ihres Mannes eingeräumt, vielleicht auch bei der Eheschließung ein Mitbestimmungsrecht[87], aber völlige Gleichberechtigung der Geschlechter bestand nicht, vielmehr redeten die Gesetze eigentlich nur vom Verhalten der Männer, der eigentlichen Objekte der Rechtsprechung. Ein Sonderrecht der Puduhipa kann auch nicht bestanden haben, denn sie hatte keinerlei Macht hinter sich, die eine Vorzugsstellung für sie forderte. Sie war die Tochter eines Priesters aus Samuha[88], einer in Kizwadna[89] und vermutlich im Grenzgebiet gegen Harri gelegenen Stadt[90]; sie war harrischer Herkunft, denn die Göttin Hipa, nach der sie den Namen trug, ist gemäß der Verbreitung ihres Kults anzusehen als allgemein dem Kaukasiertum, den Harri wie den Mitanni zugehörig. Die Stellung der Puduhipa neben dem König wird also dem landesüblichen Eherecht ihres Heimatvolkes entsprochen haben. Die Amarnatafeln geben außerdem Kunde von mehreren selbständigen Regentinnen im südlichen, damals von Mitanni beherrschten Palästina[91], so auch vereinzelte, leider nicht lokalisierbare Stellen in den Akten von Boghazköi.[92]

Höchst auffällig ist auch das Hervortreten der Königsfrauen in Ägypten, von Ahhotep, der Mutter des Amosis[93], die irgendwie verbunden war mit einem spätminoischen König der Ägäis (§ 29), bis zu der Witwe Tutenchamuns, die in ihren Briefen an Suppiluliuma so tatkräftig ihr Geschick in die jugendlichen Hände nehmen wollte (§ 26). Hatschepsut fußte auf der von der Ahne errungenen, von der Königin Ahmes-nofretari festgehaltenen oder noch erhöhten[94] Stellung. Wiederum aber war die Gemahlin Thutmosis IV. und Mutter Amenophis III. eine Tochter Artatamas, des arischen Herrschers im Mitannistaat.[95] Teje, Nephretete, Anches-en-ammun handelten gemäß ihrer Erziehung und nach dem Vorbild ihrer Vorgängerinnen. Wenn dagegen später Naptera, die Gemahlin Ramses II., der Puduhipa einen Staatsbrief schrieb[96], so könnte das eine bloße Anpassung an die hettitischen Zustände gewesen sein, ohne Rechtfertigung aus der wirklichen Stellung der Pharaogemahlin im ägyptischen Staatsrecht. Die später mit Ramses II. vermählte hettitische Prinzessin Mat-nofre-Re[97] dürfte überhaupt keine politische Rolle mehr gespielt haben,

---

[87] FdZ § 28, § 78. [88] GA II, 1, 441. [89] GzH 23, 45. [90] HrV 48; GzKl 13. [91] KAt No. 273; 292, 42; 294, 16. [92] WeD 10, Anm.; KUB VI, 45; RS III, 4. [93] SeÜd 8f; § 21. [94] GA II, 1. 75. [95] KAt 1067. [96] FdH (1) 23. [97] RoUr 161, 169; SeNf 1873f.

wenigstens keine, die mit denen der Puduhipa, Hatschepsut, Teje und Nephretete vergleichbar war.

**§ 72.** So wie die Geschlechter bei den kaukasischen Völkern alter Zeit und der Gegenwart zueinander eingestellt waren, ist es undenkbar, daß die Riten des Mylittakultes bei ihnen einheimisch gewesen sein oder Fuß gefaßt haben könnten; der Kultus der nackten ägäischen Todesgöttin muß ohne sexuelle oder erotische Tönung gewesen sein, oder er wäre niemals von den Mykeniern aufgenommen worden. Im Widerspruch zu solchen Schlüssen, die sich aus Feststellungen über die im Volkstum herrschende Geistesart notwendig ergeben, scheinen nun die Berichte zu stehen über Prostitution in und bei den Tempeln der kleinasiatischen Ma und der armenischen Anáhita (Strabo XI, 559, 532 f.), sowie im Leben anderer Stämme kaukasischer Herkunft. Einwände gleicher Art ergeben sich daraus, daß bei aller Strenge, mit welcher die eheliche Treue gewahrt wird, bei den heutigen Kaukasusvölkern die unverheirateten Mädchen „es meist mit der Sittlichkeit nicht sehr strenge nehmen“ [98], und daß, wie es scheint, nur bei den Tscherkessen, wohl infolge islamischer Einflüsse, Jungfräulichkeit des zur Ehe genommenen Mädchens gefordert wird.[99] Zur Lösung dieser Widersprüche wird man sich die vorliegenden Berichte einmal sehr genau ansehen müssen.

Bei den Tempeln der Anaitis von Akilisene hielten sich die Töchter der Vornehmen auf, dorthin für eine bestimmte Zeit geweiht von ihren Familien, die ehrenhalber auch den Unterhalt bestritten. Die Mädchen gaben sich nicht jedem beliebigen Manne hin, sondern nur solchen von gleichem Adel, sahen überhaupt nicht auf Gewinnst, sondern gewährten Gastfreundschaft und erwiderten oft die erhaltenen Geschenke reichlicher als sie gegeben waren. Nach Ablauf des Gelübdes wurden sie vermählt, und keiner weigerte sich solcher Verbindung. Mit dem Kultus hatte also diese Prostitution, die auch kaum diesen Namen verdiente, nichts zu tun. An Stelle dieser Frauenhäuser, die in Armenien nicht nur bei den genannten Tempeln bestanden haben werden, traten später Nonnenklöster, deren Insassen gleichfalls von ihren Angehörigen Unterhalt empfingen. Als unter dem König Pap eine Reaktion gegen die Christianisierung geschah, wurden, wie die Kirchengeschichte berichtet, die Nonnenklöster zerstört und die Nonnen geschändet.[100] Vermutlich wurde nur die christlich-asketische Auffassung der Frauenhäuser beseitigt und der alte Zustand,

---

98 MzK II, 64. 99 DuK I, 117. 100 FaBy V, 31.

wie er bei den Anaitistempeln gewesen war, wieder hergestellt. Die soziale Funktion dieser „Klöster" wird man zu bestimmen haben entsprechend dem neuzeitlichen Brauch tscherkessischer Fürstenfamilien, wie die Söhne, so auch die Töchter außerhalb des Hauses einem besonderen Vertrauensmann zur Erziehung zu übergeben.[101]

Von den Etruskern wird das Vorhandensein einer unanstößigen Prostitution der Unvermählten zwecks Erwerbs eines Heiratsguts berichtet: tusco modo quaerere dotem corpore.[102] Es ist das eine bei vielen und ganz unverwandten Völkern vorkommende, nutzbringende Wendung vorehelicher Geschlechtsfreiheit. In gleichem Sinne ist die in Lydien üblich gewesene Preisgabe der Töchter auszudeuten (Herodot I, 93), aber auch das Hetärenwesen an den Kultstätten der Ma und vermutlich noch an weiteren Wallfahrtsorten Kleinasiens mit ihren Zusammenballungen von Pilgerscharen und Hierodulen: aus der vorehelichen Geschlechtsfreiheit der Tempeldienerinnen war eine wirkliche Prostitution geworden, die überall, wo große Menschenmassen zuströmen, unvermeidlich günstigen Nährboden findet. Als eine andere Sonderform, neben welcher die allgemeine Ungebundenheit der Unvermählten wahrscheinlich fortbestand, ist die Prostitution der vornehmen Mädchen Akilisenes anzusehen.

Weder babylonische Bräuche noch auch mythologisch tiefsinnige Deutungen müssen[103] oder können zur Erklärung angezogen werden. Dagegen darf man vermuten, daß diese Zustände irgendwie geschichtlich zusammenhängen mit den mutterrechtlichen Einrichtungen, die, wenigstens im vorderasiatisch-europäischen Bereich, geradezu als Kennzeichen kaukasischer Herkunft eines Volkes oder eines kaukasischen Einschlags angesehen werden können. Sie sind belegt aus Elam[104], Karien, Lykien und anderen Orten der Ägäis[105], aber auch aus Etrurien[106] und in verwischten Spuren noch aus dem heutigen Kaukasus.[107] Mutterrecht ist eine Notwendigkeit, wo bei kulturell höher gestiegenen Lebensformen noch geschlechtliche Ungebundenheit herrscht; die Ehe erhält dort, auch wenn sie in Form von Raub oder Kauf abgeschlossen wird, etwas von dem Charakter eines freien Vertrags zwischen Mann und Weib. Oder — im Grunde gleichbedeutend, aber von einem anderen Gesichtspunkt her betrachtet —: Die dem Volkstum eigene Auffassung des

---

[101] Duk I, 117. [102] Plautus, Cistellaria 2, 3, 20. [103] Vgl. GrMr 914 ff. [104] HE 27. [105] BMr passim. [106] FeEr 141. [107] MzK II, 51.

Verhältnisses von Mann und Weib als gleichberechtigter Persönlichkeiten belastete anfänglich allein die Mutter mit der Sorge für die von ihr geborenen Kinder und ließ dadurch die als „Mutterrecht" bezeichneten Bindungen entstehen. Die weiteren Folgerungen und Erklärungen ergeben sich nach vorstehendem von selbst.

## III. Attis und verwandte Gottheiten.

**§ 73.** Haben sich Überreste und Nachklänge der urägäischen Totengöttin nur in kaum kenntlichen Trümmern zu den Hellenen hinüberbewahrt, so sind andere Elemente der ältestpelasgischen Religion in größerer Zahl und leichter erkennbaren Wesens erhalten geblieben, nämlich Mythen und Riten, welche das Naturgeschehen, insbesondere den Jahreskreislauf des Werdens und Vergehens, unter dem Bilde eines im Götterreich geschehenen Zeugens, Gebärens, Sterbens und Wiedergeborenwerdens auffaßten. Im Grundgedanken nähert sich diese Vorstellungsweise der babylonisch-ursyrischen Art und dem Gotte Tamuz. In den Einzelheiten sind jedoch die Unterschiede der babylonischen und der urägäischen Konzeption so bedeutsam, daß im Gegensatz zu einer weitverbreiteten Theorie nur von Konvergenz und Parallelismus, dagegen nicht von genetischem Zusammenhang, kultureller Übertragung oder Wanderung eines Religionsgedankens geredet werden kann.

Nach dem im vorigen Abschnitt Erörterten ist von vorneherein anzunehmen, daß die kaukasischen Mykenier nur sehr beschränkt imstande waren, sich diesen Vorstellungen ihrer Untertanen einzufügen. Die eigenartigen und tiefgreifenden Umgestaltungen, in welcher die hellenischen Quellen diese Sagenstoffe überliefert haben, dürften freilich so gut wie ausschließlich auf Rechnung der letzten, der indogermanischen Zuwanderer, zu setzen sein, so besonders die Tatsache, daß der ἱερὸς γάμος, der für die kleinasiatischen Urägäer dauernd als wesentlicher Bestandteil des Mythus galt, in dem homerischen Hymnus auf Demeter überhaupt nicht vorkommt, und wo sonst auf ihn angespielt wird, so in dem Hymnus auf Aphrodite (Begegnung der Göttin mit Anchises) und in der bekannten Szene der Ilias (XIV, 347 ff.), aller religiösen Bedeutung entkleidet wurde. Was auch Heras Wesen gewesen sein mag[1]: sie war gewiß keine göttliche Personifikation der Erde. Der Dichter behandelte den Mythus nur als Anekdote aus dem Eheleben

[1] RM I, 2088.

des höchsten Gottes, übernahm sie in festausgeprägter Form, aber ohne ihren sonstigen eigentlichen Zusammenhang, behielt dagegen den Gedanken bei, der in der neuen Umgebung wurzellos und bloßer Schmuck blieb: daß bei dieser Gelegenheit die Erde Kräuter und Blumen habe aufsprießen lassen. Wenn solchergestalt aus der einstigen Hauptsache eine Begleiterscheinung ohne Belang wurde, so ergibt sich daraus, daß hier dichterische Phantasie frei mit einem vorhandenen Überlieferungsgut geschaltet hat. Die aus dieser Homerstelle abgeleiteten Schlüsse, daß der „pelasgische" Mythus den Himmelsgott als männlichen Teil der göttlichen Ehevollziehung genannt habe, entbehrt der Grundlage. Das tertium comparationis liegt darin, daß es sich bei Homer wie im Mythus um die höchsten Gottheiten handelt, völlig in Absehung von ihrer mythologischen Sonderbedeutung.

Eine volkstümliche Neuschöpfung der Hellenen dürfte die Szene der Baubo im Demetermythus gewesen sein.[2] Sehr unwahrscheinlich ist es doch, daß ihre Entblößung von Anfang an nur bezweckte, den Jakchos und die Göttin zum Lachen zu bringen, denn jedes altgriechische oder pelasgische Weib hätte dazu wohl wirksamere Gesten finden können. Eigentlich dürfte es sich um Begattung gehandelt haben; Baubo war dargestellt in einem einstmals kultisch wichtigen Augenblick, ist demnach anzusehen als stehengebliebene alte Auffassung der Erdgottheit selbst. Sie blieb ja auch Mutter des Triptolemos, und erst als in Demeter derselbe Gedanke in höherer, von primitiver Derbheit freier Auffassung aufgestanden war, erschien Baubos Stellung unanständig, so daß zur Erklärung jener — törichte — Sagenzug erfunden wurde. Die indogermanischen Hellenen vermochten also dem Mythus vom ἱερὸς γάμος in den Höhenlagen ihres religiösen Denkens keinen Platz anzuweisen.

Die Muttergottheit und ihr Mythus, die Personifikation der fruchtbaren Erde in der Gestalt eines göttlichen Weibes, war urägäisches Gut. Es ist nicht erforderlich, die schon oft behandelten Überlieferungen nochmals im einzelnen durchzugehen. Ihr Kultus bezeugt die einstmalige Ausdehnung des Volkstums durch die inneren Landschaften Kleinasiens bis an den Euphrat; dort ward er später aufgenommen in den der Atargatis von Hierapolis. Dagegen war in der Heimat der kaukasischen Völker weder die Göttin, noch der ihr zugehörige Ritus ekstatischer Tänze

[2] RM I, 752; CoZ II, 131, Abb. 32.

verbreitet. Erst aus hellenistischer Zeit ist die Phasiane Theos von Kolchis bekannt geworden, deren Kultbild dem der Kybele nachgeahmt war[3]; die Göttin dürfte demnach erst in später, religionsmischender Zeit hierher gelangt sein.

Möglicherweise sind die neolithischen Tonidole Kretas, denen kennzeichnende Attribute fehlen, zum Teil auf die Muttergottheit zu beziehen[4], denn auch die kleinasiatische ward zuweilen nackt gebildet.[5] Die Idole verschwanden während der mediterran-minoischen Blütezeit; die Göttin ward anscheinend nicht in die Religion des damaligen Herrschervolkes aufgenommen. Das einzige mit einem Schein des Rechts auf sie deutbare Zeugnis ist ein Siegelabdruck aus dem Schatz von Knossos mit der Darstellung einer Göttin und eines Löwen[6], der in Kleinasien heiliges Tier der Muttergöttin war.[7] Jedoch ist die spitze Mütze der Göttin auf dem Siegel ganz unkretisch; sie gemahnt an kleinasiatische Trachten. Die Vermutung, daß in diesem Fall der Stempelschneider eine fremdländische Form ohne Bezug auf das minoische Pantheon nachgeahmt habe, findet eine Bestätigung in dem gleichzeitigen Auftreten von Bronzestatuetten „hettitischen“ Typs.[8] In gleichem Sinne zeugt der Löwe; er war der älteren Kunstsprache Kretas so gut wie fremd. Frühminoische Elfenbeinpetschafte aus dem Tholos von Platanos (Fr. M. II) bieten allerdings Zeichnungen, die eine Kenntnis des Löwen bekunden[9], aber gerade darum werden sie nicht in Kreta hergestellt, sondern aus Libyen herübergebracht sein. Durch Einfuhrgut solcher Art werden die kretischen Künstler das Tier erst kennen gelernt haben, das sie dann unter die Hieroglyphen aufnahmen, dort aber bis zur Unkenntlichkeit stilisierten[10], noch stärker als es auf den Wappen des mittelalterlichen Europas geschah. Nichts unter den minoischen Religionsaltertümern bezieht sich auf den ἱερὸς γάμος oder deutet auf den Kultus eines im Jahreswechsel wiedergeborenen Gottes, denn das Siegelbild eines Knaben neben einer Wildziege[11], das an die ägäische Fassung der Attissage anzuspielen scheint[12], ist kein religionsgeschichtliches[13], sondern ein privates Dokument, eine persönliche „Firma“, die ihr Motiv nur nicht aus der Ferne oder aus der Phan-

---

[3] RM II, 1632 ff.; II, 2854; PW XI, 2283. [4] EvPm I, Abb. 12—13. [5] WbH T. 8, 9. [6] EvBc 59, Abb. 37. [7] WbH T. 8, 9, 13; PCh V, 300, Abb. 209; vgl. NiGr 19. [8] EvPc 125, Abb. 15. [9] EvPm I, 119, Abb. 87. [10] EvSm I, 156, P 34; 209; BhG 54, Abb. 28, 2; EvPm I, 716, 539 a, b. [11] EvBc Abb. 60. [12] NiGr 31. [13] KaBr IX.

tasie, sondern aus räumlich nächstliegendem Sagenkreis, dem des Untertanenvolkes, holte.

In den mykenischen Dokumenten ist ebenfalls wohl auf die Muttergottheit, aber nie auf den göttlichen Ehevollzug angespielt. Zugleich steigerte sich in diesem Zeitalter die Beliebtheit des Löwen in dekorativer Verwendung und als Begleiter einer Göttin.[14] Die neuen Eroberer haben also auch in diesem Fall von den Gestalten der einheimischen Religion in ihre Vorstellungswelt nur das übernommen, was ihrer Geistesart nicht widersprach. Ihre mitgebrachten Symbole behielten sie bei; eine fast verwehte Nachwirkung davon scheint sich bis in die hellenische Zeit erhalten zu haben, denn die Leiter, welche der Baubo in die Hand gegeben ward[15], und die auch sonst in Dichtungen und Abbildungen orphischen Zusammenhangs vorkommt[16], gehört zu den uralten Symbolen kaukasischer Religionen, findet sich in Üjük[17] und in den Mithrasmysterien[18], auch in der Jakobsleiter der biblischen Geschichte, hier vermutlich, wie vielleicht auch der Feuergott vom Sinai (Qades) (§ 35), als Nachklang der einstigen Mitanniherrschaft. Was sie ursprünglich bedeutete, läßt sich ohne tatsächliche Anhaltspunkte, hinweg über Grenzen von Zeiten und Volkstum, nicht erraten. In der Wahl und Deutung von Symbolen waltet die Phantasie mit unumschränkter Willkür, und so ist es auch höchst unwahrscheinlich, daß die Leiter stets den Aufstieg zum Himmel zauberhaft vermitteln sollte.

**§ 74.** Der kleinasiatisch-urägäischen Muttergottheit pflegt die Göttin Ma des pontischen und des kataonischen Komana zugeordnet zu werden, wenn sie nicht überhaupt als die Urform dieses Gottesbegriffs ausgegeben wird. Diese Meinung konnte unbesehens gültig erscheinen, solange das Volkstum Kleinasiens als Einheit angesehen wurde. Gegenwärtig ist es notwendig, die Frage der ethnographischen Zugehörigkeit und damit zugleich die der Wesensdeutung eingehender zu prüfen. Die etymologische Spielerei, durch welche Ma mit der lydischen Mastaura verbunden und so der Rhea gleichgesetzt wurde[19], hat selbstverständlich unter den Argumenten auszuscheiden. Sie ist geschichtlich genau so wertlos wie die Ableitung von Tauropolos und Komana aus Tauris und κομή, die bereits Strabo Geschwätz nannte.[20] Da der Ortsname schon in den Akten von Boghazköi als

---

[14] U. a.: DsCp 328, Abb. 238 (Sp. M II, Knossos); EvPc 164, Abb. 44 (Mykene); DsCp 347, Abb. 255. [15] CoZ II, Abb. 32. [16] CoZ II, 121 ff. [17] MCh 88, Abb. 62. [18] Orig. c. Celsum 6, 22; RM II, 3057. [19] Steph. Byz. s. v. Mastaura. [20] Strabo XII, 535, 537; Paus III, 16, 8; Procop d. b. pers. I. 17; d. b. goth. IV, 5.

Kumnani vorkommt, kann er nicht aus indogermanischer Sprache stammen. Er ist auch sonst in Kleinasien verbreitet[21] und die Griechen übersetzten ihn, solange die Landessprache noch lebendig war, mit σύσκια, schattig.[22] Der Oberpriester der Ma trug den Titel Abakles; dieser wird zusammengestellt mit einem chaldischen Wort aba-, das „Kultus", „Gottesdienst" bedeuten soll.[23] Aus der gleichen, uns freilich unbekannten, „kappadokischen" Sprache wird der Name der Göttin abgeleitet werden müssen, so daß die Gleichklänge von Ma mit Mama, griech. Μᾶ γᾶ, avest. Mah (Mond) oder armen. Mah (Tod) nicht mehr zu bedeuten haben als die Ähnlichkeit von (phryg.) Kybele und (schwäb.) Kübele.

Beim Versagen sprachlicher Erkenntnisquellen wird die Wesensbestimmung der Göttin auszugehen haben von den Berichten Strabos[24], der beide Kultorte der Göttin aus eigener Anschauung kannte. In engen Schluchten des Antitaurus lag das kataonische Komana, bewohnt von zahlreichen „Gottbegeisterten" und Scharen von Tempeldienerschaft, Männern und Weibern, 6000 an der Zahl. Sie waren dem obersten Priester untertan, der aus königlichem Geschlecht zu stammen pflegte, und dem die Herrschaft über das Heiligtum, seinen Grundbesitz und seine Dienerschaft die zweite Stellung im Reich nach dem König, im Orte selbst aber die höchste Macht verschaffte. Nur von hier nannte Strabo den Namen Ma, während er sonst die Göttin der Enyo oder der Artemis tauropolos anglich. Das pontische Komana war nach ihm eine Abzweigung des kataonischen, diente derselben Gottheit und verlieh gleichfalls dem obersten Priester die zweite Stellung im Reich nach dem König, außerdem eine Fülle von Macht und Besitz, die in den Wirren der römischen Bürgerkriege selbst westkleinasiatischen Potentaten dieses Amt erstrebenswert machte. Zweimal im Jahr fanden Auszüge der Göttin statt, bei denen der herrschende Priester sich mit der Königsbinde schmückte. Auch hier waren Tempeldiener beiderlei Geschlechts und „Gottbesessene" in großer Zahl versammelt. Zu den Festzeiten fanden sich von weither Städter, Bauern, Männer und Weiber ein; daraus und aus den dauernd zu Opferzwecken stattfindenden Wallfahrten hatte sich ein üppiges Prostitutionswesen entwickelt, dem sich die weibliche Tempeldienerschaft hingab.

Durch Sulla gelangte der Kult des kataonischen Komana nach Rom; dort ward er angeschlossen an den der Bellona.

---

[21] KrE 339. [22] Diyllus frg. 5; FHG II, 361. [23] SyJv 578. [24] Strabo XII, 535, 557, 559, 574.

Mit Selene, Athene und Enyo verglich Plutarch (Sulla 9) die Göttin. Ihr römischer Kult ist mehrfach beschrieben, und ihm wird das Gehaben der „Gottesbesessenen" Strabos entsprochen haben: Schwarz gekleidet, mit zottigen Fellmützen, unter wüstem Lärm zogen ihre Prozessionen an Festtagen durch die Stadt; der gewöhnliche Tempelkult aber steigerte sich in wütende Raserei mit Selbstverwundung und allerlei Blutzauber[25], in jeder Weise also ähnlich dem Auftreten der gegenwärtigen „heulenden Derwische". In späterer Zeit breitete sich gleich anderen östlichen Kulten auch der der Ma in der Richtung auf Hellas aus: er ist inschriftlich belegt aus Lydien, Pergamon und aus Edessa in Makedonien.[26] Außerdem sind noch Münzbilder bekannt aus Kataonien und dem Pontus. Jene zeigen die Göttin in der Art der Athene nikephoros behelmt und auf die Lanze gestützt, eine Nike auf der Rechten[27]; die pontische Ma hält eine Keule in der Linken, in der Rechten einen auf den Boden gestützten Schild, um das Haupt einen Strahlenkranz.[28] Die Inschriften geben ihr den Beinamen ἀνίκητος, kurz, alles urkundlich über die Göttin Bekannte entspricht der von Strabo gegebenen Angleichung an Enyo, die Göttin der grauenvollen Seite des Krieges, deren Name ausgelegt wurde auf Schlachtgeschrei und Kampfgemetzel.[29]

Die schon im Altertum übliche Einordnung in die Artemis tauropolos stützt sich auf Ähnlichkeit der Kultriten, das ekstatische Rasen der Priester, das an Kybeledienst und die blutigen Vorgänge des Taurobolium gemahnte. Derartige Riten traten jedoch zu allen Zeiten in den kleinasiatischen Religionen hervor; sie entsprachen einem besonderen geistigen Bedürfnis dieses Volkstums und holten sich aus dem Gedankengehalt der Religion nur den äußeren Vorwand. Ma und Kybele brauchen sich insoweit nicht nähergestanden zu sein als Attis und Hassan oder Hussein.[30] Außerdem ist bekannt, daß solche rasenden Tänze mit dem erweckten Fanatismus überall in immer grausigere Formen ausarten, so anscheinend im römischen Bellonadienst, und zweitens, daß diese Riten gleich dem Flagellantismus des Mittelalters mit der Gewalt geistiger Erkrankungen sich ausbreiten und wenigstens orts- und zeitweise bei sonst wenig dazu disponierten Völkern Fuß fassen können.

Damit wird nun aber wieder die Gleichsetzung der Ma mit Enyo bedenklich. Die Münzbilder und Beinamen drücken aus, was im griechisch gewordenen Kleinasien als

[25] PW III, 256. [25] KePr 60; KnMa 317. [27] PW V, 2654
[28] RM II, 2221. [29] RM I, 1251. [30] LoCh 53.

das Wesen der Göttin galt, aber die Blutigkeit der Riten, die sich in der hellenischen Welt nur mit Enyo verbunden denken ließen, kann Ursache der Angleichung gewesen sein, ohne daß der geistige Gehalt beider Gestalten sich auch nur berührt zu haben brauchte. Eine Kriegsgöttin inmitten dunkler Waldschluchten ist nicht recht vorstellbar, ebensowenig unablässige Wallfahrten zu ihr mit reichen Opfern während eines fast ungebrochenen Friedens in reichem Ackerbauland. Auch Indien kennt Göttinnen, die paradox Segenspendung und Schutz vor drohender Not mit grausamster Blutgier vereinen, Kali und Durga, die Gemahlinnen Schiwas. Keine Spur weist auf Ähnlichkeit zwischen Ma und der phrygischen Muttergöttin; insbesondere fehlt der männliche Partner. Jedoch könnte Ma irgendwie anders eine lebenschaffende oder -schützende Gottheit gewesen sein, deren Auffassung infolge einer besonderen Entwicklung der Kultriten in das Furchtbare, Enyohafte hinüberglitt oder von Anfang an diese Tönung enthielt.

Es ist jedoch keineswegs notwendig, in der Göttin einen naturhaften Wesenskern zu suchen. Das pontische Komana, das schon in kanisischer Zeit als hochangesehener Kultort oft erwähnt wird, lag dem Bereich des kaukasischen Volkstums nahe. Dessen Götter aber waren, wie Chaldis und Dhuspuas der Chalder[31], Assur der Assyrer, Insusinak von Susa, Zitharijas von Zithara, Suwanzipas von Suwanza[32], oft einfach Stammesgottheiten ohne mythisches Substrat, Schutzgötter des Stammes oder des Ortes, vielfach auch wohl ohne Eigennamen und deshalb in den hettitischen Texten nur mit dem Ideogramm *KAL* (Schutzgottheit) bezeichnet. Die Überlieferung, daß das pontische Komana eine Abzweigung des kataonischen gewesen sei, kann nicht als zuverlässig gelten; durch seine Beziehungen zu Rom mochte letzteres den Vorrang erhalten haben, und dieser ward dann befestigt durch eine Legende, wie sie rasch entstehen können. Ausbreitung pontischer Götter nach Kilikien ist auch noch anderweitig belegt (§ 76), und das Kummani der Hettiterzeit, in Kizwadna belegen, wird am Iris zu suchen sein.[33] Wiesen nun die ekstatischen Riten des Makults, die nicht einmal zu ansteckungsweisem Auftreten bei Völkern reinen kaukasischen Stammes günstigen Boden fanden, auf urägäischen Einschlag in dieser Gegend, so war kaukasischer Art die wirtschaftliche Verfassung des Heiligtums, die Sicherung des Kults durch Zuweisung von

[31] SyJv 486. [32] KUB VI, 45; I, 49f.; II, 21f. [33] Anders GzKo 307; aber FoFr II, 38.

Grundbesitz und Sklaven als Tempeleigentum in Verwaltung des Priesters, die königartige Stellung des letzteren und die Verbindung seines Amtes mit der königlichen Familie — wohl um einen Zwiespalt zwischen der Macht des Herrschers und der toten Hand hintanzuhalten.

Ebenso wie die beiden Komana waren organisiert in Kataonien und Nachbarschaft die Heiligtümer des Zeus Venaios und Asbamaios, sowie das von Olbe, im Pontus das von Zela. In älterer Zeit stand, wie es scheint, das Pessinus der großen Mutter ähnlich, hatte aber unter hellenistischen Herrschern seine Bedeutung als Sitz einer Priestermacht verloren.[34] Hellenisierung hatte auch wohl bewirkt, daß die großen Kulte von Karien, dessen Götter in so vielen Merkmalen nach dem pontischen Osten weisen, erhalten wurden durch Liturgien attischen Stils.[35] Umgekehrt schuf Antiochus von Kommagene dem von ihm eingerichteten Kultus an seinem Grabmal eine wirtschaftliche Grundlage ganz im Stil von Komana.[36]

Dieser aber entsprach einer schon in den Boghazköiakten hervortretenden Denkweise. Dort erscheint der König als Priester der Sonnengöttin von Arinna[37], königliche Prinzen in gleichem Amt bei der Istar von Samuha und beim Wettergott von Nerik.[38] Stiftungen von Grund und Sklaven sind ebenfalls bezeugt, zumeist im Falle von Konfiskation des Besitzes von Staatsverrätern[39]; erobertes Feindesland wurde dagegen wüste gelegt und dem Wettergott, aber nicht einem seiner Tempel übereignet.[40] Die Schenkung sollte eine Rente zuweisen; deshalb hatte ein zur Ertragslosigkeit verurteiltes Land als Besitztum keinen Wert. Anscheinend im Gegensatz zu späterer Zeit war das Vermögen der toten Hand nicht dem königlichen Eingriff tabuartig entzogen, denn die Steuerfreiheit konnte aufgehoben[41] und über Kirchenbesitz zu Schenkungen für andere Günstlinge verfügt werden.[42] Nicht einmal besonderer Rechtsschutz fand statt; für Vergehen gegen Tempelgut waren nicht besondere Strafen eingesetzt, sogar Inventarbeschädigungen wurden nur geahndet, wenn die Gottheit selbst durch Sendung irgendwelchen Unheils Einspruch erhob.[43]

Wenig ergiebig sind in dieser Beziehung bisher die Inschriften der chaldischen Könige. In ihnen wird das Volk

---

[34] Strabo XII, 537, 559, 567; XIII, 672. Vgl. XII, 557, 577, (Men). [35] Strabo XIII, 659. [36] HuPu 272 (IIIb, IVb). [37] GzH 33 (IV, 14). [38] GzH 9 (I, 17 ff.), 47 (25), 39 (76). [39] GzH 35 (37 ff.), 69 (66 ff.); FoA 22. [40] FdH (2), 22 f. [41] GzH 39 (67 ff.); FdZ 14, 51. [42] FdH (1), 31 f. [43] FdH (2), 25 f.

zwar „Chaldikinder“ genannt, also anscheinend unter besonderen Schutz des Stammgottes gestellt; sonst aber scheint die Götterwelt nur berufen zu werden, um den Ruhm der Könige, die durchweg ihre Großtaten der eigenen Kraft zuschrieben, vor nachträglicher Zertrümmerung zu schützen. Eine sehr religiöse Gesinnung dürfte diesen Herrschern, vielleicht im Gegensatz zu ihrem Volk, nicht innegewohnt haben. Um so bedeutsamer ist, daß doch mehrmals von der Zuweisung von Ackerflächen und Kriegsgefangenen an Tempel geredet wird.[44] Diese wirtschaftliche Verfassung überdauerte das Chalderreich und ging vom armenischen Heidentum in das Christentum über, wenn auch die Könige es alsbald nötig fanden, die Macht des bisweilen sehr kühn auftretenden Klerus durch Teilkonfiskationen seines Besitzes einzuschränken.[45] Schließlich wird zu dem äußerst östlichen Heiligtum dieser Art, dem des Mondes im kaspischen Albanien, wenigstens räumlich dadurch eine Brücke geschlagen, daß auch das georgische Christentum beträchtlichen und durch Stiftungen immer vermehrten Grundbesitz in die tote Hand überführte, jedenfalls uralter Stammesart getreu.[46]

Selbstverständlich ist anzumerken, daß bei vielen Völkern und zu sehr verschiedenen Zeiten der Unterhalt des Kultus auf kirchlichen Eigenbesitz gegründet war. Wo ein Staat von reiner oder vorwiegender Naturalwirtschaft durchorganisiert wird, da bietet sich der Ausweg einer Überweisung von Land zu Besitz oder Lehen als Hilfsmittel der Beamtenbesoldung und aller Unterhaltssicherungen ganz ungesucht dar. Jedoch hat nicht jedes Volk im Zustand der Naturalwirtschaft diesen Weg eingeschlagen, nicht die Hellenen, nicht die Juden und, nur in besonderen Fällen, die Babylonier. Das Vorhandensein durchgebildeter, geregelter Naturalwirtschaft reicht für sich allein zur ursächlichen Erklärung dieser Entwicklung nicht aus. Hinweise auf die Landesbeschaffenheit können ebenfalls nur teilweise die Triebkräfte dieses Geschehens aufzeigen; das Äußere und Sachliche ist und bleibt Determinante, während die eigentlich treibende und schaffende Kraft immer in der geistigen Beschaffenheit der gestaltenden Menschheit zu suchen ist. Im Falle der großen kleinasiatischen Heiligtümer und der Sicherung der Bedürfnisse ihres Kultes genügte es diesem Volkstum nicht, dem freien Eigenbesitz der Laien Dauerlieferungen aufzulegen, wie es gleichwohl geschah[47], son-

---

[44] LhJn 623 (No. 69, 102, 117); SyCh 18f. [45] AgLg 76 (35ff.); GuKl III, 411. [46] BsHg 310, 316. [47] HrHk 7, 11.

dern man strebte nach einer stärkeren Sicherung und geriet dadurch auf einen Weg, der schließlich mit dem Begriff der „juristischen Person“ endigen konnte. Eine ähnliche Einstellung hatte das Ägyptertum und auch das mittelalterliche Europa, ohne daß darum diese polyphyletisch herausgebildete Erscheinung als allgemein-menschlich oder als eine bloße Funktion der Kulturstufe oder Kulturformen anzusehen wäre.

Im kizwadnischen Kummani waren die Kulte zum Teil protohattisch[48], zum Teil wohl harrisch[49], aber die bisher vorliegenden Götterverzeichnisse, in denen kein Name auf Ma auslegbar ist, können nicht als erschöpfend gelten, fehlt doch in ihnen auch der Sandas-Marduk, der bei dem luvischen Teil der dortigen Bevölkerung von beträchtlicher Bedeutung gewesen sein muß (§ 76).

Das Wesen der Göttin, deren Kult ursprünglich auf die beiden Komana beschränkt war, und die darum vermutlich auch nach Analogie des Chaldis und Zitharijas ohne Mythen zu denken ist, bleibt im unklaren. Ebenso entzieht sich auch der größten Kühnheit des Erratens, welcher Herkunft die Gemeinschaft war, die sich an die Ma wandte, und wie die Göttin — wenn es nicht allein durch den Ruhm und den Reichtum ihres alten Kultortes geschah — zu so hohem Ansehen gelangte. Zwischen der Zeit, aus welcher die Boghazköiakten berichten, und der Zeit Strabos klaffen anderthalb Jahrtausende, und so konnte sich inzwischen in diesen Orten, die beide an Durchgangsstraßen der Völkerverschiebungen gelegen waren, leicht eine neue Gottheit angesiedelt und den Ruf uralter Heimatschaft erworben haben. Fest steht allein, daß sich in den Riten und sonstigen Einrichtungen urägäische, vielleicht durch Luvier vermittelte (§ 76) Elemente verbanden mit kaukasischen, zu welchen auch die alljährlich veranstalteten Umzüge zu rechnen sind, und zweitens, daß keinerlei Verwandtschaft mit der persischen oder armenischen Anahita bestand, obwohl auch solche behauptet oder sogar ohne sonderliche Nachprüfung zum Ausgangspunkt der Erläuterung genommen wurde.[50] Wohl lag das pontische Komana unweit von Zela und seiner persischen Kolonie, aber Strabos Schilderungen lassen deutlich einen Wettbewerb zwischen beiden Wallfahrtsorten, also das Gegenteil landsmannschaftlicher Verbundenheit, durchscheinen. In Kataonien trugen die Landesfürsten und nach Ausweis der Grab-

---

[48] SeRp 1. [49] Vgl. KUB VI, 45, I, 62—65. [50] CuTm I, 334; MaAn 18.

steine die meisten Priester des dortigen Komana persische Namen[51], jedoch dürfte der nichtpersische Titel Abakles maßgebender sein: die persischen Anklänge werden der allgemein in den letzten Jahrhunderten vor Christus bemerkbaren orientalischen Reaktion gegen die erdrückende Hellenisierung gefolgt sein.

Vielleicht wird sich überhaupt einmal herausstellen, daß unter den jetzt als „kleinasiatische Artemis“, Kybele, Meter usw. zusammengefaßten Göttinnen Kleinasiens sich manche befinden, die ihrer Herkunft nach nicht urägäisch sind und ihrem Wesen nach als mythenlose Ortsgottheiten kaukasischen Stils der Göttin der Ureinwohner gänzlich unverwandt waren, Rückstände der wirren Volkstumsgeschichte dieses Durchzugslandes, aber ähnlich geworden durch eingedrungene Kultriten der Urägäer und durch deren mißverständlich mythologisierende Auslegung in hellenistischer Zeit.

**§ 75.** Der männliche Partner der großen Mutter bildete unter dem Namen Attis den Mittelpunkt der phrygischen Religion, und so beginnt die Betrachtung besser mit diesem als mit den abgerissenen und mannigfach aus anderer Geistesart weitergebildeten Resten in griechischem Volksbrauch. Im Grundgedanken handelt es sich um ein primitives Gegenwartsmythologem, hinter welchem kultische Zauberhandlungen zur Förderung des Vegetationskreislaufs als das eigentlich Wesentliche stehen.[52] Attis durchzieht mit der Muttergottheit die Bergwälder, stirbt, wird aufgebahrt, beklagt und bestattet, erscheint wiedergeboren im nächsten Jahre, vermählt sich abermals der Muttergottheit in allen Formen und Riten der menschlichen Hochzeit und befruchtet die Natur durch Vollziehung der Ehe, was kultisch ausgedrückt wird durch ein Lustrationsbad der Göttin.

Die Nebensächlichkeit des Mythus gegenüber dem Zauberritus offenbart sich in der Uneinheitlichkeit des ersteren, besonders in den abweichenden Überlieferungen über die Art des Todes und der Auferstehung. Nach der einen Fassung (A) ward er am Ufer des Sangarius geboren und von Ziegen genährt, nach einer anderen (B), deren Quelle allerdings den religionsgeschichtlichen Wert der Notiz sehr zweifelhaft macht[53], trat er aus den Höhlen der Unterwelt hervor, überwand also den Tod unter Bewahrung der Persönlichkeitsidentität. Über seinen Tod wird — allerdings in Übertragung der Sage auf den Sohn des Krösus (§ 76) — erzählt, daß er auf der Jagd einem Eber erlag[54]

[51] EnBr VI, 749. [52] HdAt 127 ff. [53] Damascius bei Photius bibl. 242; vgl. HdAt 220. [54] Herodot I, 34 f.; vgl. HdAt 101; BnAe 142 ff.

(C); nach anderer Lehre ward er geopfert (D), und zwar gelangte dieses in der Kultform der Dendrophorie (E) zum Ausdruck, bei welcher ein Baum nach feierlichem Umzug aufgestellt wurde, um nach einem Jahre verbrannt zu werden.[55] Der mit Binden und Bildern geschmückte Baum bedeutete den ebenso gezierten Menschen, der vordem im Sinne weltweit verbreiteter Zauberriten geopfert wurde, um das Gedeihen der Pflanzenwelt zu bewirken.

An diesen recht grob gezimmerten Kreis von Lehren und Bräuchen haben sich, zumeist wohl in hellenistischer Zeit, mancherlei andere Bräuche und Sagen angeschlossen, wie das Taurobolium und der „schwarze Stein" von Pessinus, der später nach Rom verbracht und in die Stirn des Götterbildes eingelassen wurde. Da dieses alljährlich zur Waschung an den Bach Almo gebracht wurde, kann es nicht allzu groß gewesen sein; der „schwarze Stein" war also vielleicht ein Meteorit, aber bestimmt nicht ein Baitylos oder etwas dem ähnliches. Aus fremdem Volkstum, vielleicht im phrygischen Volk nur als Märchen verbreitet und erst durch hellenistische Vereinigungssucht in den Attismythus eingearbeitet, stammte die Geschichte von Agdistis (§ 46). Die Dendrophorie (D) gemahnt dagegen so sehr an Maienbaum und ähnliche germanische Bräuche, daß man versucht ist, hier eine Spur der phrygischen Indogermanen zu vermuten. Doch sind bei allzuvielen Völkern derartige, mit Verbrennen des Baumes endigende Prozessionen Brauch gewesen[56]; auch aus dem Kaukasus ist darüber, wenn auch ganz vereinzelt, berichtet.[57] Diese dem primitiven Denken demnach naheliegende Symbolik eignet sich nicht zur Grundlage ethnographischer Gliederungen oder Herkunftsbestimmungen.

Aus semitischen, während des hellenistischen Synkretismus nach Phrygien gelangten Riten hat man das Gallenwesen des phrygischen Attisdienstes ableiten wollen[58], das in späterer Zeit dem Kultus die Tönung gab, aber weder bei Herodot noch in anderen älteren Quellen erwähnt wird. Doch scheint die Tatsache, daß der Brauch so tief einwurzelte, der Annahme eines erst späten Aufkommens aus der Fremde ungünstig; unter Beachtung allgemein-biologischer Erfahrung ist es auch recht wohl möglich, den einheimisch phrygischen oder vielmehr urägäischen Keim dieser Verirrung aufzudecken.

---

[55] Herodot IV, 76. [56] MnWf I, 177 ff., 497 ff. u. a. [57] LhAr I, 106. [58] HdAt 161, 217; PW VII, 678.

Im ganzen Bereich der Natur- und Geistesgeschichte setzen sich wie unter gesetzmäßigem Zwang Entwicklungsgänge, wenn sie einmal eingeschlagen wurden, unaufhaltsam und ohne daß die Triebkraft gesteigert wurde, fort bis zur äußersten, in Widersinn umschlagenden Einseitigkeit. In den phrygischen Trauerkulten mit ihrer orgiastisch-ekstatischen Raserei werden schon frühzeitig Verwundungen vorgekommen sein, wie sie bei Leichenklagen fast in aller Menschheit üblich waren und in den letzten Ausklängen des kleinasiatischen Brauches, den Tänzen der heulenden Derwische, sich bis an die Gegenwart erhielten. Der Ausartung ist keine Grenze gesetzt, ehe nicht eine endgültig unübersteigbare Stufe der Kasteiung von den bis zur Gefühllosigkeit fanatisierten Kultteilnehmern erreicht ist, Selbstvernichtung durch den Tod oder durch Selbstkastration. Der Anlaß, der die phrygische Entwicklung in die letztgenannte Richtung trieb, dürfte darin bestanden haben, daß nach minoischem Zeugnis der urägäische Kult überhaupt Frauensache war, und daß die männlichen Musiker deshalb Weiberkleidung anlegten (§ 64). Dieser erste Schritt zur Perversität eröffnete seinerseits eine zwangsläufig durchmessene Bahn, die schließlich in Verbindung mit der vorgenannten trat und sich zu dem widerwärtigen Gallenwesen übersteigerte. Selbstverständlich forderte diese Weiterbildung zur Erfindung ätiologischer Mythen heraus, die eine Tat der Reue oder ein der großen Mutter gebrachtes Opfer in der Selbstentmannung des Attis finden wollten, jedoch ist ohne weiteres vorauszusetzen, daß dieser nachträgliche Einordnungsversuch, wie immer in solchen Fällen, von der geschichtlichen Wirklichkeit der Gedankenverbindungen abwich.

Verfehlt war es auch, die Sage von der Tötung des Attis durch einen Eber aus den Tamuz- oder Osirismythen herleiten und dabei eine „tiefere“ Beziehung ans Licht heben zu wollen. Allerdings war das Schwein den Ägyptern mythologisch anstößig[59], konnte ihnen demnach wohl als Unglückbringer erscheinen; nur kommt in der Osirissage selbst keines vor, sondern im Totenbuch wird erzählt, daß Horus — nicht Osiris — am Auge verletzt wurde durch Seth, der die Gestalt eines wilden Schweines angenommen hatte.[60] Das aber ist ganz unmythologisch gemeint und soll einfach die Kampfeswut schildern. Um die Tötung des Tamuz durch einen Eber zu entdecken, muß man schwindelerregende Deutungskünste anwenden; die einzige ausdrück-

---

[59] ErR 530. [60] RoUr XII.

liche Angabe über die Todesursache lautet ganz anders (§ 82). Der phönizische Adonis ward durch einen Bären getötet[61], nicht durch einen Eber, wenn man nicht Berichte aus späterer Zeit als Quellen verwendet, obwohl ersichtlich in ihnen der phrygische Attis, der hellenische und der phönizische Adonis ineinander gewirrt sind. Adonis hat in diesem Fall einen Rest der sonst auf Esmun übergegangenen Jägerhaftigkeit bewahrt, die auch dem phrygischen Attis zukam als dem Genossen der großen Göttin, der gewaltigen Tierherrin.[62]

In Kleinasien galt das Schwein als unrein und feindlich nur im pontischen Komana[63], wo aber kein Attiskult bestand, und in Pessinus[64], hier aber, wie ausdrücklich überliefert ist, nicht des Attis wegen. Auch aus hellenischen Sagen ist kein Aufschluß zu gewinnen; man gelangt zu mythologischen Widersinnigkeiten, wenn man den Eber des Attis nach hellenischem Vorbild als chthonisches oder als Regen bedeutendes Tier, als Fruchtbarkeitsdämon oder ähnlich auffaßt. Die ursprüngliche Sage (C), die sich in Lydien erhielt und auch in Phrygien sicher einmal als Mythus bestand, dürfte einfach von einem Jagdunfall gesprochen haben. Der Eber bedeutete da nichts anderes, als in der griechischen Sage der kalydonische oder der erymanthische, als der auf den Fresken von Tiryns gemalte und der in Notkers althochdeutscher Rhetorik beschriebene: kein chthonisches Ungeheuer war er, sondern ein irdischer verderblicher Keiler, dessen Gefährlichkeit Renommierens halber phantastisch übertrieben wurde. Zu allen Zeiten und bei allen Völkern hat es eine nicht reflektierende, nicht geheimnissende Phantasie gegeben, deren Beachtung auch bei Ausdeutung von Mythen gestattet ist.

In Berichten aus späterer Zeit wird Attis dem phrygischen Zeus gleichgesetzt und dessen Name Papas auf ihn übertragen.[65] Es ist jedoch unwahrscheinlich, daß diese Auffassung, welche den Repräsentanten des alljährlichen Wechsels, des absterbenden und wiedererstehenden Naturlebens, mit dem Himmelsgott, der Verkörperung von Dauer und Beständigkeit vereinte, eine urägäische Wurzel hatte. Die wichtigsten Gebirge Phrygiens trugen sämtlich indogermanische Namen, und doch pflegen gerade Landschaftsbezeichnungen Volkstumswechsel unverändert zu überdauern.[66] Das legt die Vermutung nahe, daß den urägäischen Vorphrygern die Gebirge kultisch und religiös un-

---

[61] BnAe 152. [62] HdAt 101, 121 ff. [63] Strabo XII, 575.
[64] Paus 7, 17, 10. [65] RM III, 1559. [66] KrE 194.

wichtig waren, daß sie also nicht den Sitz ihres höchsten Gottes dorthin verlegt hatten. Auch fehlen aus älterer Zeit alle Belege dafür, daß es überhaupt einen urägäischen Himmelsgott gab; aus dem homerischen ἱερός γάμος des Zeus und der Hera auf Bergeshöh (§ 73), sowie aus den übrigen[67], offenbar daraus abgeleiteten Parallelsagen der Griechen, ist eben religionsgeschichtlich nichts zu folgern. Vielleicht ist sogar diese Iliasstelle erst eine der Voraussetzungen zur Verbindung von Attis und Papas gewesen.

Die Thronsitze, die auf vielen Höhen in Kleinasien, den ägäischen Inseln und in Griechenland aus lebendem Fels gehauen waren[68] und den pelasgischen Zeus bezeugen sollen, liegen sämtlich in Gegenden dauernder oder vorübergehender Besiedlung durch kaukasisches Volkstum, sind also weitaus vorwiegend Zeugnisse für mykenische Religiosität. Denn im gesamten Bereich der Kaukasier[69], sogar bei den Osseten[70], die iranischer Herstammung sind, aber in ihren religiösen Betätigungen ganz kaukasisch wurden und zäh daran festhalten, werden den Göttern, nicht nur einem Himmelsgott, Sitze auf den höchsten Bergen zubereitet. Es können eben doch nicht alle Mythen als getreu überliefertes Gedankengut einer Urzeit hingenommen werden, besonders dann nicht, wenn sie, wie die von Attis, uns nur aus Schriften einer schon nicht mehr gläubigen, sondern spekulativen und gelehrt kombinierenden Spätzeit bekannt sind.

**§ 76.** Der dem Attismythus zugrunde liegende Vegetationszauber hat auf kleinasiatischem Boden auch in der Form des Sandas[71] Gestalt gefunden, eines als Riesen gedachten Gottes, der nach Einbringung der Fruchternte auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Die über ihn vorliegenden literarischen Überlieferungen stammen durchweg aus der römischen Kaiserzeit, und das von ihnen gelieferte Bild dürfte durch Fortlassung älterer Züge und Anpassungen an andere, als verwandt erachtete Götter beträchtlich, aber im einzelnen unkontrollierbar entstellt sein. Vielleicht mag sogar Baga, der Schutzgott der Obsternte (§ 45), dessen Kult sich mit dem des hauptsächlich in Kilikien verehrten Sandas landschaftlich berührte, auf diesen letzteren eingewirkt haben. Jedenfalls ist nichts von Vermählungsriten berichtet, sondern nur der Name Damalis als der des weiblichen Gegenparts; nichts von Wiedergeburt des alljährlich

[67] CoZ I, 154. [68] RlVg 30 ff.; CoZ I, 125 ff.; DeBt 341 ff. [69] FaBy V, 25; WsGh 83 f.; BsHg I, 57, 116. 203 f. [70] HaGl 22. [71] RM IV, 320 ff.

verbrannten Gottes, sondern nur von seiner Wiederkunft, und es scheint, als ob zuletzt auch der Verbrennungsritus in den Hintergrund gedrängt worden wäre. Auf den römischen Münzbildern ist nämlich statt des Scheiterhaufens ein Bergsymbol dargestellt[72], und vielleicht glaubte man den Gott dauernd im Himmel weilend, so daß die in Flammen aufgehenden Opfergaben in späterer Auffassung nur noch Symbole bedeuteten[73], nicht mehr wie in primitiverer, so in die Heraklessage übergegangener Fassung den Gott selbst.

Die älteste Quelle ist ein luvischer, aus Kizwadna stammender Zauberspruch.[74] In der kanisischen Parallele steht für Sandas das Ideogramm des Marduk *ZUR-UD*, wohl in Anspielung auf die beiden Göttern gemeinsamen Mythen über Tod und Auferstehung (§ 81), ohne Rücksicht auf deren Besonderheiten. Im Alter folgen als Dokumente dann die Felsbilder von Ibriz am Nordabhang des Taurus, die in syrischer Art gehalten sind und den Gott als Spender der Weinernte und des Quellsegens[75], also in starker Abwandlung des Grundgedankens, zu schildern scheinen. Es folgen die lydischen Zeugnisse[76]; ihnen zuzurechnen ist die Sage von der Verbrennung des Kroisos, die auch auf einer berühmten Amphora[77] als Gegenstück des Raubes der Antiopa durch Theseus dargestellt ist. Eben hierdurch erweist sich die Ungeschichtlichkeit des von Herodot darüber Erzählten, denn die sämtlichen Gemälde der Vasen nehmen ihre Gegenstände aus Sage oder Genre, niemals aus einer Wirklichkeit, die dem Zeitalter des Malers nahelag. Um das Bild für den Kroisos zu retten und um zu erklären, weshalb dieser Mann nicht im geringsten den Eindruck des Verurteilten oder Verzweifelten macht, sind sehr gewagte Windungen nötig, ganz abgesehen davon, daß die Verurteilung zum Feuertod durch Kyros mit der persischen Scheu vor Verunreinigung des Feuers gänzlich unvereinbar ist. So dürfte denn, wie die Geschichte vom Tode des Kroisossohnes durch Adrastos, Enkel des Midas, auch die Verurteilung und Begnadigung des Kroisos selbst eigentlich ein Mythus, im lydischen Munde vielleicht nur ein Märchen gewesen sein. Jene Vase aber bildete dann nicht den Kroisos, sondern den Sandas ab, den am Schluß der Ernte verbrannten, zu Beginn des neuen Jahres wiederkehrenden Gott, dessen Mythus sich auf diese Weise durch Zusammen-

[72] CoZ I, 601 ff. [73] GA I (2), § 484. [74] FoJ 216 f.; HrV 63. [75] RL VI, 132. [76] RM IV, 327; GzKl 27, Anm. 1. [77] FuGvII, 277, T. 113.

fügung des aus drei Grenzländern Kleinasiens Überlieferten vervollständigt.

Die eigentliche Heimat des Sandaskults dürfte jedoch im äußersten Nordosten, im alten Kizwadna, gelegen haben. Dafür spricht zunächst die Tatsache, daß der Gott als Zaden in die Kaukasusländer gelangte (§ 79), dann auch die Lulahinza- (Lulahijas-) götter, die in jenem Zauberspruch mit ihm zusammengenannt wurden: wenn diese freilich auch Kult in Hattusas, der Landeshauptstadt, empfingen, wo viele Götter der Untertanenvölker Heiligtümer erhalten hatten [78], so werden doch ihre Attribute, die Hubbargefäße, nur aus Kizwadna erwähnt.[79] Auch die Göttin Ma war im Pontus uransässig und ward von dort nach Kilikien übertragen (§ 74) durch eine Völkerwanderung zu Beginn des ersten Jahrtausends, die auch den Volksnamen der Kappadoker (Katpatuka = Kizwadna) bis an den Taurus und wohl auch noch darüber hinaus führte.[80] Die Götternamen Sandas und Tarhu [81], beide in alter Zeit luvisch, gelangten so in den Südosten des Landes; sie gehörten einem Volkstum an, das von den kanisischen Königen wenig beachtet wurde, aber doch das eigentlich kaukasische Volkstum der später Pontus genannten Landschaft stark durchsetzt zu haben scheint. Nach Lydien ward der Gott verschleppt durch denselben Vorstoß pontischer Völker, der in den phrygischen Königsgräbern (§ 17, 18) und im Märchen vom zwittergestalteten Urmenschen Agdistis (§ 46) seine Spuren hinterließ.

In den inneren Landschaften Kleinasiens sind keine auf Sandas bezüglichen Spuren gefunden; seine Verbreitung in den Randländern ist nicht durch Untergang der mittleren Verbindungsstücke zu erklären, und das um so weniger, als in eben diesen Strecken eine dritte, selbständige Variante des Grundgedankens verbreitet war, deren — zwar einziges — Zeugnis in der Grotte von Yazylykaja erhalten ist.[82]

Der Name des dort über die Häupter der Menschen hinweg dem Zug der männlichen Götter voranschreitenden männlichen Partners der Muttergöttin ist noch unbekannt, lautete aber nicht Sandas.[83] Schriftliche Überlieferungen fehlen gänzlich, aber aus der Örtlichkeit der Grotte und den bildlichen Darstellungen an deren Wänden läßt sich der Ritus der hier vollzogenen Kulthandlungen ablesen, und daraus ergeben sich Schlüsse auf den Inhalt des zugehörigen Mythus.

---

[78] KUB VI, 45; I, 53. [79] SeRp 40 f. [80] MCh 76; GzKl 5, Anm. 2; anders MaAn 12, 66. [81] MCh 96, 134; GzKl 27; FoJ 218. [82] PCh IV, T. 8; HuPu 55 ff.; MCh 85 ff. [83] MCh 158.

Die Stätte liegt jetzt lichtdurchflutet auf kahler Höhe und scheint deshalb so ungeeignet als nur möglich zur Abhaltung eines auf Befruchtung der Vegetation bezüglichen Kultes. Auch in den Schildereien fehlt jede Bezugnahme auf Wald und Pflanzenwuchs. Aber als die Grotte noch zu religiösen Feiern benutzt wurde, waren vermutlich solche besonderen Hinweise unnötig; alle verwandten Kulte Kleinasiens geschahen in waldiger Landschaft, so das Suchen nach dem entschwundenen Attis. Allgemein wurde anscheinend für Kultstätten solche Umgebung gewählt, denn auch bei der Verpflanzung der kataonischen Ma nach Rom mußten dort künstliche Waldschluchten nachgeahmt werden.[84] Die jetzige Waldlosigkeit bei Yazylykaja dürfte, wie so oft, eine Kulturerrungenschaft sein; vor alters aber wird die Grotte in dichtem Wald und von unheimlichem Schauder der Dunkelheit erfüllt dagelegen haben.

Die Schilderung an den Wänden der Hauptgrotte ist leicht zu deuten: von beiden Seiten her naht der Götterzug, der den großen Gott und die große Göttin zum innersten Heiligtum, der Hochzeitskammer, geleitet, wo die Ehe vollzogen werden soll. Aber dieser Schmuck des Heiligtums sollte kaum bloß zu frommen Gedanken anregen, etwa wie die Märtyrerfresken an den Wänden von S. Stefano rotondo in Rom, sondern es wird darin der beim Kultfest vor sich gehende Ritus, allerdings in göttliche Sphäre übertragen, geschildert worden sein. Demnach bestand die eigentliche Feier darin, daß ein menschliches Paar in Götterkleidung, geleitet von einem ebenfalls Götter darstellenden Gefolge, der Brautkammer zugeführt wurde und dort als eine die Natur befruchtende Zauberhandlung den Akt der Zeugung vollzog. Dieser Kultritus wäre anzusehen als der Kern des ganzen Festes.

Jedoch war damit die heilige Handlung noch nicht beendet; auch die Nebengrotte muß eine bedeutsame Funktion besessen haben. Ihr Eingang wird von löwenköpfigen Dämonen bewacht; in ihr steht ein schreckhaftes Götterzeichen, dem gegenüber eine Schar von Göttern mit gezückten Schwertern heraneilt. Ein gewichtiger Stimmungsunterschied liegt zwischen den beiden Grotten, und er deutet sich auch darin an, daß in der Hauptgrotte der zuschauende König allein auf freier Bergeshöhe steht, in der Nebengrotte aber von seinem besonderen Schutzgott umarmt dargestellt ist. Die Vermutung ist unausweichlich, daß nach vollzogener Ehe die Darsteller des Götterpaares

[84] PW III, 256; LPa 208 ff.

oder der des Gottes allein in der Nebengrotte vor dem drohenden Götterbild getötet wurde, damit das menschliche Leben, wie das des verbrannten Sandas oder seines menschlichen Vertreters, in das der Natur übergehe, später in bereits mythologisch denkender Zeit als eine Sühne für angemaßte Götterwürde oder bloß als wertvollste Opfergabe.

Es könnte scheinen, als ob die Mythen des Attis und der Kybele, des Sandas und der Damalis, sowie der des Götterpaares von Yazylykaja, zusammengefaßt werden müßten als Abspaltungen und Teilstücke eines allgemein kalendarischen Urmythus, der den ganzen Jahresverlauf mit Bildern von Vermählung, Zeugung, Tod und Geburt geleitet hätte. Die weibliche Naturmacht wäre dann das ununterbrochen fortlebende beständige Element gewesen, Tod und Geburt der männlichen Seite des Werdens wäre in Attis, Ernteschaffung und Tod im Sandas, Vermählung und Zeugung im Gott von Yazylykaja zu besonderer Ausgestaltung gelangt, ohne daß darum jeder dieser drei Götter immer auf den Bruchteil des Gesamtmythus beschränkt gewesen sein müßte, den er später innehatte. Denkmöglichkeit ist jedoch kein Richtigkeitsbeleg: selbst wenn die mythenschaffende Phantasie kleinasiatischer Stämme immer nur vereinzelte Teile des gesamten Naturvorgangs aufgegriffen hätte, hier diesen, dort jenen in landschaftlicher Selbständigkeit und ohne sich um das übrige zu kümmern, so würde rückschauende, mythenforschende Betrachtung doch diese Stücke zu einem Ganzen zusammenschließen können, weil der natürliche Vorgang, dessen Schritte in diesen Göttern abgespiegelt sind, sich selbst zu einem Kreislauf schließt. Die Zusammenhänge, die sich herstellen zu lassen scheinen, können bloße Trugbilder sein; sie stecken in dem tatsächlichen Vorbild und mochten sehr wohl in dem gedanklich gestalteten Abbild gefehlt haben.

Wäre ein solcher kalendarischer Gesamtmythus in ferner Urzeit Kleinasiens bereits ersonnen gewesen, so würde schon diese eine Tatsache genügen, um diesem Volkstum eine ungewöhnlich hohe Begabung zu abstrahierendem Denken und mythologischem Schaffen zuzuerkennen. Auch bei Völkern, deren Weiterentwicklung Zeugnis von starker Verstandesbegabung ablegt, wie bei Indern, Hellenen und Germanen, pflegten am Anfang die Götter vereinzelt nebeneinander zu stehen, und sie wurden erst in Wechselbeziehungen gesetzt, als ein Streben nach einheitlicher Weltanschauung Kraft gewann. In der Attisreligion, dem Werk der urägäischen Grundbevölkerung, ist von einer derartigen Begabung nicht das geringste zu spüren. Deren Mythen

widersprachen sich, oder vielmehr: sie liefen auf besonderen Wegen, ohne daß von Einheitsstreben und gedanklicher Verarbeitung etwas zu bemerken wäre. Verbrennung (Sandas, Attis D), Opferung (Yazylykaja, Attis E und umgedichtet aus D in Tod durch Selbstentmannung) wurden, ohne sich zu stören, als Todesursachen genannt; eine tiefere Bedeutung lag offenbar an dieser Stelle nicht (§ 75). Hätte es je einen Gesamtmythus gegeben, so wäre darin über Todesart und Todesursache etwas Bestimmtes gesagt gewesen, und niemals hätte die Phantasie so völlig freie Zügelführung gehabt. Umgekehrt behielt der Ritus des Attiskults, auch als er nach Rom verpflanzt wurde, unverändert seine alte Form bei. Widersprüche zwischen den Mythen waren für den Ritus des Fruchtbarkeitszaubers durchaus gleichgültig; für diesen war nur wichtig, daß die männliche Naturkraft überhaupt starb und wieder auflebte, mochte das nun auf diese oder jene Weise mythisch erklärt werden. Vormythologische Zauberhandlungen wenden unbedenklich verschiedene Mittel nebeneinander zur Erreichung eines und desselben Zweckes an; die Gleichgültigkeit der Attisreligion gegenüber ihren Mythen, also gegen ihren verstandesmäßig-gedanklichen Inhalt, ist ein Zeichen, daß die Geistesart des tragenden Volkstums urägäischen Stammes dauernd in Primitivität des religiösen Denkens verharrte, nur auf die Riten, durchaus nicht auf verstandesmäßiges Abstrahieren und Schaffen wohlumgrenzter Gottesbegriffe Gewicht legte, also unmöglich in der Urzeit die Kraft besessen haben konnte, die ihm später völlig und spurlos versagt war: daß sie von Anfang an einen den ganzen Kreislauf des Jahres einschließenden Mythus gestaltet hätten, ist unglaubhaft.

**§ 77.** Die Königsbilder in den beiden Grotten von Yazylykaja bezeugen, daß das hier begangene Fest unter dem besonderen Schutz des Herrschers, also des Staates, stand. Von den an der Spitze des kanisischen Pantheons stehenden Göttern läßt sich jedoch keiner auf die in der Grotte gefeierten beziehen. Höchstens könnte Lilliwanis in Betracht kommen, zu deren Fest Mursilis II. einmal aus dem Felde heimkehrte[85]; ihr Kultus war, wie für den der Grottengottheiten selbstverständlich ist, an einen bestimmten Ort gebunden, aber es fehlt ihr der gleichberechtigte männliche Partner. Negative Art des Argumentierens hat freilich geringe Überzeugungskraft, solange nur ein Bruchteil des Überlieferungsbestandes zugänglich geworden ist. Sie läßt

[85] HrHk 235.

sich jedoch in diesem Fall positiv ergänzen. In dem Ritual des in Anwesenheit des Königs stattfindenden Festes der Pflanze *AN.TAH.SUM*, die einem ideogrammisch als *ZABABA* bezeichneten, also seinem wahren Namen nach unbekannten Gotte, heilig war, stehen einige Male nichtkanisische Worte als Signal für Zeremonien.[86] Das Fest gehörte also der Religion einer Untertanenschicht an oder war mit einem aus dieser stammenden Ritus verschmolzen. Bei dieser Gelegenheit nun spielten der „lautere Priester", „Stadtherr von Hatti" und die „Gottesmutter", die Halki-(Getreide-[87]) gottheit, eine sonderbare, ehrenvolle und doch untergeordnete Rolle. Sie könnten die führenden Gestalten im Kult von Yazylykaja, die Vertreter der beiden Hauptgötter, im festlichen Spiel gewesen sein, das dann erschiene als eine Angelegenheit der breiten, landesansässigen Massen und deshalb auch einer gelegentlichen Beachtung durch den König wert.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist auch eine von dem Gott Telibinus handelnde Legende; grollend aus irgendeiner Veranlassung entfernt sich der Gott; Dürre und Mißwachs aller Art tritt ein, so daß die Götter sich versammeln und mit umständlichen Beschwörungen den entfernt Weilenden besänftigt zurückrufen.[88] Bei der so oft für die kleinasiatischen Hettiter bezeugten Zaubergläubigkeit und ihrer Vorliebe für umständliche Beschwörungsrituale wird man annehmen dürfen, daß auch in diesem Fall die Erzählung nur die epische Einleitung zu einer von Menschen im Fall klimatischer Katastrophen vorgenommenen Zauberzeremonie sei. Ein so umständliches Ritual eignet sich wenig, um alljährlich im Wechsel der Jahreszeiten ausgeübt zu werden: die Annahme eines Gotteszorns deutet auf Ausnahmeereignisse. Das Schicksal des Pflanzenwuchses hing also nach dem Glauben dieses Volkes von der Vermählung eines Götterpaares und von der Gunst oder dem Zorn eines Gottes ab, und zwar im Glauben eines und desselben Volkes, denn wenn frühere Erörterungen zu der Annahme führten, daß die Grotte von Yazylykaja das Werk der älteren Dynastie von Hattusas sei (Typus XI, § 19), so trug einer der dazugehörigen Könige den Namen Telibinus; ob man diesen Namen für theophor und abgekürzt hält, ob man an Apotheose eines menschlichen Königs oder an irgendeine andere

---

[86] FdH (2) 7—8. [87] FoJ 232. [88] KUB XVII, 10 (nach einer von Herrn Dr. Joh. Friedrich freundlichst mitgeteilten vorläufigen Übersetzung, bzw. Inhaltsangabe).

Erklärung dieser Namensgleichheit denkt, immer wird man obige Legende dem damals herrschenden vorkanisischen Volkstum zuweisen müssen.

Nun ist im phrygischen Attismythus die männliche Naturkraft kaum vergöttlicht; sie steht jedenfalls an Göttlichkeit weit hinter der weiblichen zurück. Diese Auffassung, die auch in der ältesten Religion Griechenlands herrschte (§ 78), dürfte die eigentliche, die urägäische, gewesen sein. In Yazylykaja war der Gott der Göttin gleichberechtigt, doch scheint sich ein Unterschied noch darin anzudeuten, daß der über die Häupter der Menschen hinwegschreitende, über Menschen erhabene Gott immer noch mit den Menschen in engerer Beziehung steht als die Göttin, die, auf einem pantherartigen Tier stehend, über Bergesgipfel heranzieht, also in eine ganz überirdische Welt gestellt ist. Der luvische Sandas, durch den Namen und durch die Todesart (Verbrennung statt Opferung wie Attis D) von dem „hettitischen“ Gott unterschieden, ist noch weiter von dem Urbild entfernt, denn in ihm ist die männliche Naturkraft fast alleinherrschend in den Vordergrund geschoben und, soweit man bei der zertrümmerten Überlieferung urteilen kann, der für den Attiskult und den der Grotte kernhafte Ritus des ἱερὸς γάμος ganz verdrängt.

Diese Gegensätze lassen sich nicht als Belege für Primitivität und mangelnde Durchdachtheit der Mythen hinwegdeuten, denn sie fallen zusammen mit Verschiedenheiten der Rasse und der Geistesarten. Die indogermanisch getönten Luvier und die einwandernden Vorfahren des älteren hettitischen Herrschervolks (XI) haben vermutlich beide selbständig den im vorgefundenen urägäischen Volkstum lebenden Mythus und den zugehörigen Ritus zu eigen genommen, ihn aber der eigenen Geistesart entsprechend umgemodelt. Die Telibinuslegende dürfte dagegen von jenen ersten Hettitern mitgebracht sein; sie ist geistig anders geartet als der Attismythus, der nach der Ursache des göttlichen Sterbens nicht fragt, sondern es ebenso wie das darin gespiegelte Naturgeschehen einfach als Tatsache hinsetzt. Das ist, einem zu gedanklichem Kulturaufstieg unfähigen Volkstum entsprechend, primitiver gedacht, als der Grundgedanke des Telibinusmythus, der gerade die Ursache des Unheils zu finden und sie zu beheben suchte. An kaukasische Denkweise aber gemahnt es, daß keinerlei gedankliche Verbindung zwischen den beiden göttlichen Determinanten des Klimas hergestellt ist, und daß der Charakter des Telibinus sehr vieles von der Gewalttätigkeit und der Unberechenbarkeit der Narthen enthält.

**§ 78.** Auch im urzeitlichen Europa war der Grundgedanke weit verbreitet, das Gedeihen und der Verfall der Pflanzen- und Tierwelt sei abhängig von einem Zauberritus menschlicher Vermählung und dem Opfer des Vertreters der männlichen Kraft. Die in die Ägäis und nach Kleinasien eingewanderten Indogermanen brachten wahrscheinlich Vorstellungen und Riten dieser Art mit, aber der Unterschied ihrer und der urägäischen Denkweise offenbart sich schon bei raschem Überblick über die Erscheinungen der weiteren Fortbildung des primitiven Keims.

In der hellenischen Welt haben sich Festriten, wie sie für Yazylykaja vermutet wurden, bis in die geschichtliche Zeit erhalten, so in Knossos [89], aber auch in verschiedenen Städten des Festlandes [90], und es könnte nicht überraschen, wenn irgendwo, etwa in Argos, ein jenem Grottenfries ähnliches Kunstwerk gefunden würde. Die kretische Jasionsage, die Erzählung von dem Sterblichen, der nach der dritten Pflügung, d. h. nach Bestellung der Wintersaat, mit Demeter in der Ackerfurche des Beilagers pflog und darauf vom Blitz des Zeus erschlagen ward [91], offenbart, daß in ferner, vermutlich noch rein urägäischer Vorzeit, eine dem phrygischen Brauch sehr ähnliche Zauberhandlung stattfand, indem der Bauer im Sinne einer aus ungetrübter Zauberkausalität entspringenden Zweckhandlung den Acker oder auf dem Acker sein Weib begattete, damit das Feld Frucht trage. Die zugehörige Mythisierung hatte anfangs wie in Phrygien nur den weiblichen Teil, die Demeter vergöttlicht. Daß daneben auch Kultfeste größeren Stils stattfanden, die mit einem Menschenopfer schlossen, dürfte nachklingen in der Sage von Jasions Tod, der erst in späterer Zeit, als die Begattung der Göttin als Schändung aufgefaßt wurde, die Bedeutung einer göttlichen Bestrafung erhalten haben wird. Hierher gehören auch die gleichfalls aus Kreta überlieferten Mythen von Rhea und dem Zeuskind, sowie vom Grab des Zeus, die Darstellungen auf den mykenischen Ringbildern und die peloponnesische und ägäische Sage von Hyakinthos.[92] Spätere Fassungen der Sage ordnen der Rhea einen Gemahl Kronos über oder lassen Zeus und Hera (Stier und Kuh), auch Poseidon und Demeter (Hengst und Stute) als Ehepaar, also in gleichwertiger Vergöttlichung sowohl der männlichen als der weiblichen Naturmacht, den ἱερὸς γάμος vollziehen. Diese Übereinstimmung mit dem mutmaßlichen Mythus der Grotte von Yazylykaja wird aber auf-

[89] Diodor V, 72. [90] RM I, 2098 ff. [91] PW IX, 752.
[92] PW IX, 16; RM I, 2763.

gewogen durch den sehr bedeutsamen Unterschied, daß der ganze Vorstellungskreis bei den Hellenen zu einem Vergangenheitsmythologem umgewandelt und aus dem Bereich des religiösen Kults verdrängt wurde. Die alten Riten und Sagen erhielten sich in volkstümlichen Festgebräuchen und verliehen diesen eine religionsartige Tönung, während sie in Kleinasien Gegenwartsmythologeme blieben und — primitiver Denkweise vollauf genügend — dauernd den Mittelpunkt der Religionsübung darstellten.

So unzuverlässig sich auch hier die durch spätere freie Dichterphantasie aus- und umgestalteten griechischen Sagen als religionsgeschichtliche Quellen erweisen[93], so berechtigt scheint doch andererseits die Annahme, daß sie ihrem Kern und Keim nach sämtlich dem Urägäertum entstammten und von den Indogermanen unter Verzicht auf etwaigen Eigenbesitz verwandten Gehalts übernommen wurden. Jedenfalls war es ein Irrtum, hier den Grundgedanken aller indogermanischen Religiosität, die Gleichstellung von Himmel, Licht und Gott, finden zu wollen, den Ritus als eine Ehe der Erde und des Himmels zu deuten und diese in alle Sagen hineinzulesen, in denen die Erde als Mutter vorkam.[94] Poseidon war niemals Himmelsgott, sondern war ein Gott der Erdentiefe und als solcher ein höchster Gott der Vorhellenen.[95] Wie in Yazylykaja[96], so gehörte auch im griechischen Mythus die männliche Naturmacht derselben Sphäre an wie die weibliche, und nur dort ward sie auf den Himmel projiziert, wo Mischungen eintraten mit fremdvölkischer, in Hellas also mit indogermanischer Religiosität, deren oberster Gott bereits ein Gott des Himmels und des Lichtes war (§ 31).

Der thrakische Dionysos ist dem urägäischen Attis wurzelverwandt, wie denn auch Übereinstimmungen religiöser Art zwischen Thrakien und dem vorthrakischen Phrygien wegen der rassischen Verwandtschaft der Urägäer und der „Dinarier" (§ 25) von vorneherein vorauszusetzen sind. Der Kult des Gottes geschah in seiner Heimat nächtlich in Bergwäldern, in einer Art, die in den Mänadensagen der Hellenen nachklang. Klage um den entschwundenen Gott scheint nicht begangen zu sein, sondern nur eine Begrüßung des Wiedererstandenen. Diese aber war — wenigstens in alter Zeit — mit einem an dieser Stelle sinnlosen, also aus anderem Zusammenhang, dem einer Todesfeier herübergerückten Menschenopfer verbunden, das sich abgeschwächt

[93] WmHs 41 ff.; 214. [94] Vgl. DtMe. [95] WmJh 290.
[96] Vgl. MCh 90; OH 206, Anm.

auch in dem böotischen Ritus der Agrionienfeier erhalten hat.[97] Die Urform des Kultus in Thrakien, wie sie in diesen Resten schemenhaft angedeutet ist, unterschied sich demnach nicht allzusehr von der vorthrakisch-phrygischen; ganz abweichend aber hatte sich der Mythus ausgestaltet, denn die Thraker stellten sich den Gott als Stier vor, eine Auffassung, die später dahin abgeschwächt wurde, daß er unsichtbar bliebe, aber seine Anwesenheit durch Stiergebrüll offenbare. Während in Griechenland alle auf ihn bezüglichen Mythen völlig in das Geschichtliche umgestellt wurden, blieb in Thrakien ein sonderbarer Zwischenzustand erhalten; Tod und Auferstehung sollten sich alle zwei Jahre wiederholen. Demnach beherrschte der Kultus den Mythus noch so stark, daß das Bestreben, zu einem Geschichtsmythus hinüberzutreiben, wenn es vorhanden war, so doch nicht durchdrang; wegen der Notwendigkeit größerer Zurüstungen oder aus irgendeinem anderen Grunde wurde anscheinend das Fest nicht alljährlich mit ganzem Nachdruck begangen und fiel dann später an den „normalen", d. h. weniger betonten dazwischenliegenden Terminen aus. An der Sinnlosigkeit, einen alljährlichen Kreislauf des Naturgeschehens als Wirkung eines mythischen zweijährigen anzusehen, ward kein Anstoß genommen, offenbar weil der Mythus als solcher religiös belanglos war. Ein weiblicher Gegenpart des Gottes wird als einstmals vorhanden angenommen werden dürfen; die Vermählungsfeier des Dionysos in Athen mit der Gattin des Archon basileus im Bukolion, in Naxos und Kreta mit Ariadne[98] werden Nachklänge davon sein. Es war also die männliche Seite des Naturgeschehens vergöttlicht und ganz im Gegensatz zur Urägäis und Phrygien die weibliche Partnerin so ganz menschlich geblieben, daß sie in Thrakien zur Unerkennbarkeit verblaßte.

Befruchtungs- und Vegetationszauber reichen bis in den Nordwesten Europas und haben sich auf dieser ganzen Strecke bis in die gegenwärtigen Volksbräuche erhalten.[99] Zu den daraus hervorgewachsenen Mythen gehören jedoch nicht die des nordischen Balder.[100] Nirgends ist ja dessen Tod mit Hinweisen auf Verwelken und Erliegen der Pflanzenwelt verbunden.[101] Von seinem Wohnsitz Breidablick wird gesagt, daß in jener Gegend die wenigsten Greuel zu erlauschen seien[102], und es wird von dem Gott gerühmt,

---

[97] RdPs II, 6 ff.; PW V, 1010 ff. [98] HdAt 215 ff. [99] MnWf II, 285 ff. [100] Vgl. RM V, 707 ff. [101] EdS 37 ff, 317 ff; EdT II, 24. LeRg 233; anders RLg I, 159. [102] EdS 15; EdT II, 81.

daß niemand seine, des weisesten, beredtesten und mildesten aller Asen, Urteile schelten könne.[103] Solche Bemerkungen passen nicht für einen Vegetationsgott, sondern lassen Balder erscheinen als eine ethische Gottheit ungefähr vom Typus der arischen Asuren (§ 39), obwohl kein ausgesprochenes Begriffsmythologem wie diese. Wenn der Dichter des nordischen Epos vom Götterschicksal dem Tod Balders eine tiefere Bedeutung beilegte, so konnte er nur meinen, daß der Schützer des Rechts und der Rechtsprechung als erster Gott dem Untergang anheimgefallen sei als Zeugnis dafür, daß das Geschick unaufhaltsam hinwegschreite über Rechte und Satzungen, oder dafür, daß die Schuld, die die Götter auf sich geladen hätten, sie untauglich mache, ferner des Rechtsschutzes zu walten und sein zu genießen. Dieser Teil der Baldersage dürfte spätes Erzeugnis sein, geschaffen von einem mythologisierenden Dichter, und darum kein Mythus, am allerwenigsten ein Naturmythus. Die christliche Gedankenwelt hat die Einzelausgestaltung des kosmogonisch-eschatologischen Gedichts stark mitbestimmt[104], und so sind allerdings doch Balder und Attis geistesverwandt, aber nur insofern, als die Geschichte vom Tod und von der Aufstehung des Erlösers im Christentum ein Nachklang des kleinasiatischen Mythus oder einer seiner Abwandlungen ist.

Nicht Balder, sondern Nerthus—Njördr und Freyr[105] sind bei den Germanen die aus diesem Fruchtbarkeitszauber entstandenen Götter. Ihnen fehlen aber Todes- und Auferstehungsmythen sowie die zugehörigen Riten in ihrem Kult; durch ihr Nahen erwecken sie die Natur aus der winterlichen Todesstarre. Nun ist es (abgesehen von anderem[106]) höchst auffallend, daß die Riten des Fruchtbarkeitszaubers mit allen für die kleinasiatischen Kulte kennzeichnenden Einzelschritten, wie Hochzeit, Zeugung und Menschenopfer, im ganzen germanischen Gebiet vorkommen, daß aber ihre Theifizierung nur aus Skandinavien und Dänemark, also nur für die Nordgermanen, bezeugt ist. Beachtenswert ist auch die Vielspältigkeit der Meinungen über die Etymologie der Namen Nerthus—Njördr[107], sowie die Tatsache, daß die zugehörigen Kultbräuche sich am genauesten gleichend auf russischem Boden wiederfinden.[108] Schließlich war zwar der Njördrkultus im Norden weitverbreitet, aber Mythen von ihm sind nicht überliefert. Wahrscheinlich hat es auch solche niemals gegeben, denn

---

[103] EdS 293. [104] LyGg 115. [105] MnWf I, 570; RLg III, 308. [106] MnWf I, 600f. [107] MnWf I, 571; RLg III, 308; LyGg 253. [108] MnWf I, 581.

auch von Freyr, der in Schweden später den Njördr aufsog und den ein recht reicher Mythenkranz umgab, wird nichts auf einen Vegetationsgott bezügliches erzählt.[109] Demnach war Njördr wegen seines Zusammenhangs mit den Fruchtbarkeitsriten zwar kultisch bedeutsam, aber er kam für die Weltanschauung der Religion nicht in Betracht.

Freyr seinerseits war als Yngwifreyr Ahnherr des Königshauses der Ynglingar und der Ingävonen überhaupt; das bedeutet, daß ihm das Wesen eines höchsten Gottes innewohnte. Wie seine Mythen bestätigen, war er ursprünglich Herrscher, Krieger und Held. Die Annahme, daß er einst wie Njördr ein Zeugungsgott gewesen sei, ist unvorstellbar und läßt sich durch keine Parallele stützen. Sehr viel wahrscheinlicher ist, daß er selbst nur insofern Fruchtbarkeitsgott war, als diese Art von Fürsorge ja auch dem König, um so mehr dem Götterkönig, oblag, und daß dieses den Anknüpfungspunkt bot, ihn ganz mit dem Amt des Njördr zu betrauen, also die eigentlich diesem zugehörigen Kultformen dem Freyr zu übertragen.

Es kann nicht überraschen, daß die Zauberriten, die das Ende der unfruchtbaren und den Beginn der erntetragenden Jahreszeit bewirken sollten, sich, wie alle Gedanken primitiver Vorstellungswelten, untereinander sehr ähnlich sahen. Gleiches gilt dann von den daraus abgeleiteten Mythen, denn soweit die Identität des abgespiegelten Vorgangs reichte, mußte diese auch eine engere oder entferntere Übereinstimmung der Spiegelbilder herbeiführen. Daneben bestehende Unterschiede sind zum Teil Wirkungen der in dem weiten Verbreitungsgebiet vorhandenen Abweichungen des Klimas, denen zufolge hier die winterliche Kälte, dort die sommerliche Dürre als Feind der Vegetation auftritt, zum Teil aber äußern sich in ihnen geistige Merkmale der Völker.

Die Kennzeichnung der vorkommenden Geistesarten, soweit der hier behandelte Beobachtungsgegenstand dazu Anlaß gibt, möge beginnen mit dem am Ende des bisherigen Weges erreichten Volkstum, den Nordgermanen. Noch gegenwärtig ist der Unterschied höchst auffällig zwischen dem zu freudiger Lebensauffassung geneigten Dänen, ein Temperament, das sich beim Schweden zu heiterer Sinnlichkeit steigert, und der behaglichen, oft zu Schwunglosigkeit herabsinkenden Breite des Niedersachsen. Diese erschuf den ackersegnenden Gewittergott Donar, den norwegische Strenge umgestaltete zu dem in ewig erneutem

[109] RLg II, 99; III, 318.

Krieg mit feindlichen Urgewalten sich mühenden Thor. Schwedisch aber waren die Wanen, die „Leuchtenden“, „Schönen“, zu denen Njördr und Freyr gehörten, heitere Götter, die in Reichtum und Üppigkeit des Lebens und des Lebensgenusses walteten.[110] In der germanischen Mythologie ist sonst die der Erotik und Sexualität zugewiesene Rolle bedeutungslos bis zu völligem Verschwinden. Obwohl auch auf deutschem Boden ityphallische Statuetten gefunden sind und die Zauberriten der Ackerbefruchtung allgemein üblich waren, so hat doch die götterschaffende Phantasie ihre Bildersprache nicht aus diesem, bei anderen Völkern bisweilen stark betonten Gebiet entnommen. Allein von Freyr wird in der eddischen Göttersage eine wirkliche Liebesgeschichte erzählt (Skirnisför), und auch hier gleichen die Mittel, mit denen Gerdas Gegenliebe gewonnen wird, weit mehr einer gewaltsamen Bedrohung als einer Werbung. „Wie der Mensch, so sein Gott“; wie bei den Wanen im Gegensatz zu den Asen, so stand demnach bei den Schweden Erotik in höherem Range und mehr dem Mittelpunkt des bewußten Denkens nahe, als sonst bei den Germanen. Damit stimmt überein, daß in Schweden auch die Riten des Fruchtbarkeitszaubers, wie die zahlreich aufgefundenen Phallussäulen belegen[111], das Sexuelle ausdrücklicher und ungescheuter betonten. Die damit zusammenhängende Gedankenwelt fand in der geistigen Eigenart des schwedischen und des dänischen Volkstums günstigeren, reichere und bedeutsamere Entfaltung erzeugenden Nährboden, als sonst im germanischen Bereich, und so scheint es nicht unerklärlich, daß der Kultus eines ityphallischen Naturgottes in die Kreise des Götterherrn, des Freyr, eindringen konnte und dadurch — allerdings für Schweden allein — diesen sonst in der germanischen Denkweise nicht zu den Höhenlagen der Vorstellungswelt aufsteigenden, keineswegs irgendwie verfehmten, aber außerhalb alles Bewertens stehenden Gedankenverbindungen Eintritt in die Götterwelt verschaffte.

Wie nun jede Erklärung allsogleich ein neues „Zuerklärendes“ gebiert, so erhebt sich hier die Frage, ob dieser geistige Gegensatz zwischen nördlichem und südlichem Germanentum auf rassisch verschiedene Blutzusammensetzung deute. Die dem Nerthuskult verwandten Bräuche bei Russen und anderen Bevölkerungen, die sämtlich nicht als rein germanisch oder rein indogermanisch gelten können, ebenso der noch zulässig erscheinende Zweifel, ob der Name Nerthus in germanischer Sprache wurzele: alles das deutet, wenn so

[110] WeMw 611ff. [111] RLg III, 415.

luftige Vermutungen überhaupt derartiges vermögen, auf eine weniger in der Körperlichkeit als in der Geistigkeit sich andeutende Beimischung fremden, vielleicht osteuropäischen Blutes im nordgermanischen Volkstum, doch liegt es außerhalb dieses Rahmens, solchen Fragen näherzutreten. Die Tatsache jedoch, daß nur bei ihnen aus dem urzeitlichen Befruchtungszauber Götter wurden, die Lichtwesen der Wanen, und daß diese Besonderheit in vollem Einklang steht mit der Eigenart nordgermanischen Geistes überhaupt — diese Tatsache behält auch unerklärt ihr volles Geltungsrecht.

Gerade die Sonderstellung, die den Nordgermanen hier zukam, führt zu der Annahme, daß den in die Ägäis einwandernden Indogermanen oder dem bei ihnen vermutlich ebenso wie bei den Ariern vorwaltenden germanischen Volkselement die dort vorhandene Mythisierung des ihnen sonst wohlbekannten Befruchtungszaubers nicht liegen konnte. Aber die Erfahrung zeigt, daß sie die alteingesessene Vorstellungswelt nicht völlig verdrängten. Die homerische Götterschöpfung sah in dem alten Mythus nur einen scherzhaft wirkenden Erzählungsstoff. In der volkstümlichen Religion und als Märchen erhielt er sich weniger entwertet, erlitt aber Veränderungen, die einigermaßen parallel gingen den Linien, welche die schwedische Göttersage in ihrem Fall eingeschlagen hatte. Wenn diese die männliche, zeugende Seite betonte und den weiblichen Gegenpart des Njördr und Freyr unvergöttlicht gelassen hatte, so neigten die Hellenen dazu, beide Geschlechter gleichwertig zu vergöttlichen. Der Germane hatte Trauerfeiern und Totenklage nicht zu Kultbräuchen ausgestattet; dem indogermanischen Hellenen war die ihm in der Ägäis entgegentretende Vorstellung eines sterbenden Gottes unvollziehbar. So verdrängte er sie aus den höheren Lagen des religiösen Denkens so sehr, daß die in der allmählich emporsteigenden Unterschicht vorhandene Geistesveranlagung, die nach dieser Richtung hintrieb, sich den ihr notwendigen Kult in einer fremden Verkleidung, in den aus Phönizien eingeführten Adonien, wieder herbeiholte.

Attis erstand neu, Kybele vermählte sich ihm, Sandas ward verbrannt und Attis getötet jedesmal, wenn der betreffende Kultbrauch vollzogen wurde oder so oft das in ihm gespiegelte Naturgeschehen wirklich ward. Die urägäische Religion blieb dauernd auf der Stufe des Gegenwartsmythologems; mehr noch: sie verharrte in einem Mittelzustand der Personifikation, in welchem die Götter zwar auch neben dem Naturgeschehen etwas Besonderes bedeuteten, es aber zugleich in ihrem Erleben darstellten. Hellenische Denkweise hob im Gegensatz dazu ihre Naturgötter aus dem in

ihnen dargestellten Vorgang heraus und ließ sie als hervorbringende und handelnde Mächte darüberstehen. Auch fehlte dem indogermanischen Befruchtungszauber und -kultus alles Orgiastische und Ekstatische; in Hellas wußte die Überlieferung noch vieles zu sagen von dem Widerstand gegen diese Seite des Dionysoskults, und als dennoch das Fremde mit der giftartigen Gewalt des Triebhaften sich durchgesetzt hatte, dem urägäischen Blutsbestandteil ohnehin als verwandt willkommen, da reichte die Kraft des Herrentums doch noch aus, den betätigten Kult den Anforderungen indogermanischer Religiosität anzupassen. Die primitive Grundlage zur Ausbildung dieser Götter, Mythen und Kulte war in beiden Volksbestandteilen vorhanden; durch die angeborenen Geistesmerkmale war ihnen gegensätzliches Verhalten zu dieser Gedankenwelt naturgemäß und doch wiederum durch Kreuzung des Blutes und der Denkweisen ein Ausgleich nötig geworden: hier wie auf anderen Vorstellungsgebieten der Hellenen ein kaum zu entwirrendes Spiel des wechselseitigen Aufeinanderwirkens, eine innere Spannung des geistigen Gesamtvolkstums, die in solcher Schärfe und Produktivität wohl nirgends in der Menschengeschichte ihresgleichen wiedergefunden hat.

Die Abweichungen zwischen dem thrakischen Dionysos und dem urägäischen Attis bewegten sich in ähnlicher Richtung. Indogermanische Denkweise vergöttlichte die männliche Naturmacht. Jedoch besaß dieses eine der vielen in diese Länder einflutenden Völker, obwohl es die Sprache entscheidend bestimmte, nicht die Kraft, die Mythenwelt und die Kultbräuche beherrschend umzuprägen. Die Landesbeschaffenheit und der weitere, unbekannte oder nur durch unprüfbare Hypothesen erreichbare Gang der Volkstumsgeschichte müssen in einer des Näheren unerkennbaren Weise dahin gewirkt haben, daß die Hellenen und Thraker trotz so mancher Übereinstimmungen in der Blutsmischung und demgemäß auch der zusammengeführten erblichen Geistesanlagen zu zwei Völkern von so verschiedenem Wert für die Kulturgeschichte erwuchsen.

Am äußersten Ende der indogermanisch beeinflußten Kleinasiaten standen die Luvier, die — darin den Hellenen, den Nordgermanen, aber auch den Sumerern mit ihrem Tamuz gleichend — die männliche Seite des Geschehens, den Zeugenden, zum Gott erhoben. Die Kanisier dagegen nahmen diesen Gottheitstypus in ihre Religion überhaupt nicht auf.

Unveränderlich aber in der Primitivität ihres Denkens und ihres Kults, dauernd überflutet von Eroberern aller-

verschiedenster Geistesart, und doch sie alle mit zäher Beharrungskraft aufsaugend, standen inmitten die Urägäer des phrygischen Landes, passiv und darum auf ihrem Boden am Ende immer sieghaft.

**§ 79.** Im Bereich des kaukasischen Volkstums gibt es gegenwärtig keine Bräuche, die wie Nachklänge alter Riten eines an Geschlechtlichkeit anknüpfenden Befruchtungszaubers aussähen. Da seit langem gerade die abgelegenen Gaue mit ihren so vielfach noch urtümlichen und aus alten Zeiten treu bewahrten Lebensformen die Aufmerksamkeit der Reisenden und Forscher auf sich gezogen haben, so darf man annehmen, daß niemals auf diesem Boden eigenwüchsig derartiges bestanden hat. Dagegen kannte das georgische Heidentum einen Gott Zaden, aber als eine mythologisch farblose Gestalt; sein Wohnsitz und Kultort war auf Bergeshöh, und so ist er, da man anfangs selbstverständlich nach einer Naturgrundlage des Gottesbegriffes suchte, der Deutung als Sonnengott verfallen.[112] Nun war und ist es freilich ein allgemein die Religionsgeschichte der Kaukasier kennzeichnender Charakterzug, daß sie den ideellen, gedanklichen Gehalt der Gottesbegriffe, der ihnen von außen aufgedrängten oder der von ihnen freiwillig aufgenommenen, vernachlässigten (§ 58). Armazd der Georgier, aus dem persischen Ormuzd entstanden, war nicht minder farblos als Zaden. Es ist trotzdem nicht allein die Klangähnlichkeit der Namen Zaden und Sandas, die eine Gleichsetzung beider Götter nahelegt unter der Annahme, Zaden sei einst eine Vegetationsgottheit gewesen und zu unbekannter Zeit, vermutlich durch eine sonst unbelegte Einwanderung von Luviern, auf den georgischen Boden gelangt. Vielmehr hat sich bis in spätere Zeit des Altertums (§ 46) in Armenien und in seinen Grenzgebieten am Araxes der Mythus von einem sich selbst wiedererzeugenden Gott erhalten, also, obwohl an den Namen des Mithras geknüpft, der Grundgedanke des Sandasglaubens.

Attis, d. h. die rein urägäische Fassung desselben Gedankens mit der weitergeführten Vergöttlichung der weiblichen Naturmacht, ist vor den Zeiten der späthellenischen allgemeinen Religionsmengerei nicht in den Nordosten Kleinasiens und die Kaukasusländer gedrungen. Daraus scheint zu folgen, daß auch das tragende Volkstum, die Urägäer selbst, wenn überhaupt je, so doch nicht als ein die Geistesart und Vorstellungsweise mitbestimmendes Rassenelement hier auftraten. Erst weiter südlich, in der Gegend von

[112] BsHg I, 111, 116, 203f.; WsGh 83.

Hierapolis, finden sich Spuren ihrer Mythen, denn in der syrischen Atargatis ist die urägäische Muttergottheit mit der von Tauben umflatterten Todesgöttin verschmolzen (§ 66). Es ist nicht zu erkennen, ob es sich um einst zusammenhängend bis hierher reichende autochthone Verbreitung des Volkstums oder nur um einen zu unbestimmter Zeit erfolgten, nachwirkungsreichen Vorstoß mit Kolonialsiedlung handelte. Letzteres dagegen ist anzunehmen für ein noch weiter südlich belegenes Gebiet urägäischer Religionsweise, das gekennzeichnet wird durch den phönizischen Adoniskult, der ethnographisch und geschichtlich von dem des Attis nicht zu trennen ist.

Vermutlich geschah dieser Völkervorstoß in einer historisch nicht aufgeklärten fernen Vorzeit, denn der phönizische Adon war in semitische Vorstellungsweisen eingewoben, also von den einwandernden Semiten bereits als einheimische Gottheit vorgefunden, während Sandas oder Melkarth, der phönizische Herakles, der erst durch einen Vorstoß der Kizwadner—Kappadoker und Luvier, wie nach Kilikien so nach Phönizien gelangt sein wird, dauernd eine Sonderstellung beibehielt. Zwar erwähnen weder die Amarnabriefe noch die Dokumente von Boghazköi jemals den Gott Adon oder eine als solche erkennbare Gottheit, auch nicht unter den Schwurzeugen der Verträge mit syrischen und benachbarten Staaten. Wenn daraus überhaupt etwas geschlossen werden kann, so wäre das nur, daß dieser Gott in der Staatsreligion der syrischen Länder damals keine Rolle spielte, d. h. in der Religion des hier zu jener Zeit überall herrschenden reinblütigen oder rassisch gemischten Kaukasiertums. Über die Götterwelt der mehr oder weniger hörigen Grundschichten der Bevölkerung anderer Stammesart ist damit durchaus nichts ausgesagt.

Bei der höchst bunten Rassenmischung, welche sich in den später Phönizien genannten Landstrichen vollzogen hat (§ 30), ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß es eine einheitliche „phönizische" Religion niemals gab, sondern daß die ethnographische Vielspältigkeit sich dauernd in örtlichen und sozialen Unterschieden der Kulte und Mythen widergespiegelt habe. Nur wäre es aussichtslos, darüber Genaueres feststellen zu wollen, denn die vorliegenden Überlieferungen entstammen, wenn sie auch, wie die Aufzeichnungen von Philo Byblius-Sanchuniaton, alte Quellen benutzten, doch einer sehr späten Zeit, sind an sich nicht vollständig erhalten und bemühen sich andererseits, die in Wirklichkeit unzusammenhängende, durch geschichtliche Zufälle zusammengewürfelte Masse von Vorstellungen und Ge-

danken in ein geschlossenes System zu verwandeln, was sicher nicht ohne Gewaltsamkeiten und umdeutende Entstellungen geschehen konnte.[113] Diese hypothetisch wieder zurechtzurücken ist eine Unmöglichkeit. Zu diesen beiden Quellen von Unsicherheit tritt als dritte der Umstand, daß die hellenische Überlieferung, die zur Ergänzung der einheimisch-phönizischen unerläßlich ist, bei der Auswahl des zu behandelnden Stoffes vermutlich das ihr Interessanteste bevorzugt haben wird, ohne Rücksicht darauf, ob dieses auch für die Phönizier selbst das Wesentlichste war. Die religionsgeschichtliche Forschung der Gegenwart neigt ersichtlich dazu, unter den vorderasiatischen Mythen die von Attis und Adonis handelnden in den Vordergrund zu rücken, weil sie von einem jungen Gott reden, „der, einem herben, gewaltsamen Geschick erliegend, in der Blüte der Jahre sterben muß, von Frauen beklagt wird, nach kurzer Zeit aber wieder zum Leben erwacht, worauf die bittere Klage in hellen, ja ausgelassenen Jubel verwandelt wird".[114] Es besteht eine Geistesverwandtschaft und ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen diesen Mythen und dem Christentum. Ähnlich stand es für die Hellenen; der Adoniskult war in ihrem eigenen Lande üblich, und so wandte sich ihre Aufmerksamkeit unweigerlich diesem Teile der phönizischen Religion vorzugsweise zu, selbst wenn er in seiner Heimat örtlich und gedanklich von beschränktester Bedeutung gewesen wäre.

Das aber war anscheinend der Fall, denn Philo Byblius deutete nur ganz beiläufig auf ihn hin und verzettelte den Mythus auf zwei Götter, den Eliun hypsistos, der umkam im Kampf mit Tieren, und einen Uranus genannten Gott, der von seinem Sohn Ilos entmannt wurde: Das Blut träufelte ins Wasser und „bis heute zeigt man den Ort".[115] Auf den Münzen von Byblos, dem Hauptsitz des Adoniskults, erscheint nicht dieser Gott, sondern Kronos nebst einer weiblichen Gottheit.[116] Auch läßt sich die Art, in welcher Strabo (XVI, 755) den Adonis erwähnte, nur dahin auslegen, daß der in der hellenischen Welt so wohlbekannte Gott als ein in Phönizien selbst nur an einem einzigen Ort bedeutsames Numen gekennzeichnet werden sollte. Auch in Byblos selbst, der unter den anderen Orten Phöniziens durch sprachliche Besonderheiten und Unterschiede des Volkstums ausgezeichneten Stadt[117], bekundet sich demnach Adonis als ein in dieser Umwelt fremdartiges Element,

---

[113] EwAw 10ff. [114] VoWr 149. [115] FHG III, 567, 568.
[116] BnAe 71. [117] BnAe 34ff.

und er ist dort auch nach kleinasiatischer Art Gegenwartsmythologem geblieben, darin gegensätzlich zu der sonstigen Götterwelt der Semiten. Schließlich war er ja auch dem Pantheon der Phönizier nicht durch sich selbst, sondern nur durch Vermittlung seines weiblichen, mit der Astarte verschmolzenen Partners eingefügt.[118]

Das Wenige und Lückenhafte, das über die Religion der vorislamischen Araber bekannt ist[119], würde nicht ausreichen, um die Behauptung zu begründen, daß bei den Westsemiten Götter vom Typus des Attis unbekannt gewesen seien; der Einwand wäre möglich, daß sich eben nur keine Spuren davon bis in die späte Zeit, in welcher die Überlieferungen beginnen, hinübergerettet oder daß die Anhänger Muhammeds anderweitig keinen Anlaß gehabt hätten, von diesen Kultbräuchen zu reden. Jedoch erscheint dieses Schweigen bedeutsam, erstens, weil die Lebensbedingungen eines Wüstenvolks ohnehin solche Vorstellungen nicht nahelegen, zweitens, weil Adonis schon in Phönizien als ein unvollständig angeeigneter Fremdgott erkennbar ist. Wäre er noch außerhalb von Byblos irgendwo vorhanden gewesen, so würde das nur weitere Enklaven kleinasiatischen Volkstums und Kults in Syrien belegen.

Hält man sich an zweifelsfrei bezeugte Spuren, so erscheint Byblos als der äußerste Vorposten, den kleinasiatisches Volkstum und seine Religion in Syrien erreichte. Wo jenseits dieser Grenze noch ähnliche Kulte und Bräuche nachgewiesen sind, da handelt es sich im Osten um den sumerisch-babylonischen Tamuz, dessen Kultformen sich in späterer Zeit weithin über das westsemitische Gebiet verbreiteten (§ 83). Im Westen aber gewannen Adonisklagen und Adonisgärten im Volksbrauch besonders von Zypern und Hellas eine Allgemeinbedeutung, die sie im vorhellenistischen Phönizien selbst niemals in solcher Art der semitischen Gesamteinstellung gegenüber gewonnen hatten.

Es ist üblich, unter Hinweis auf die uralten und engen Beziehungen zwischen Byblos und Ägypten auch den Osiris in diesen Zusammenhang einzubeziehen und dadurch den Glauben an einen sterbenden und auferstehenden jungen Gott als hufeisenförmig um das östliche Mittelmeer herumgelegt darzustellen.[120] Ureinheimisch aber dürfte er die eben bezeichnete Grenze nicht überschritten, sondern schon weit vor der Schwelle des ethnographisch völlig anders gearteten Ägyptens haltgemacht haben. Osiris hat in älterer Zeit nichts von den Wesenszügen eines alljährlich wieder-

---

[118] BnAe 53. [119] WlAh. [120] VoWr 149; anders GA I (2), § 490.

geborenen Vegetationsgottes.[121] Dauernd lag der Nachdruck darauf, daß er Herrscher des Totenreichs sei; die Auferstehungshoffnungen, die sich an ihn knüpften, bezogen sich auf das Jenseits, und sein Kultus fand lange Zeit seinen Mittelpunkt am Grabe eines Thinitenkönigs. Den freilich unzulänglichen Berichten über die älteren Kultformen des Osiris dürfte am besten gerecht zu werden sein durch die Annahme, daß aus dem Grabkult eines menschlichen, nach ägyptischem Urbrauch zum Gott erhobenen Königs ein wirklicher Gotteskult volkstümlicher Art geworden sei; eine geschichtliche Erinnerung hätte sich dann in einen Geschichtsmythus umgewandelt. Weiterhin kann man vermuten, daß die Rolle, welche Byblos in der letzten Fassung der Osirissage spielte, und die Annäherung, welche sich zwischen dieser und dem Adonismythus vollzog, einer späteren Zeit angehört habe, vielleicht sogar erst der allgemein semitisierenden Periode des neuen Reichs. Die Ägypter wären dann Vorgänger mancher heutiger Mythologen gewesen; sie hätten die innere, grundsätzliche Verschiedenheit der beiden Auferstehungslehren übersehen und eine Gleichsetzung vollzogen, bloß weil in beiden Fällen überhaupt von Tötung und Auferstehung eines Gottes die Rede war. Vorstellbar ist jedoch auch, daß von phönizischem Vorbild unabhängig der Geschichtsmythus von einem König Osiris unter freierer Umgestaltung im Volksmund außerhalb der priesterlichen Religion in dramatisch aufgeführten Mysterien sich in einen Gegenwartsmythus von einem Gott Osiris umgewandelt hatte. Der umgekehrte Entwicklungsgang vom Gegenwarts- zum Geschichtsmythus ist vielleicht häufiger vorgekommen, jedoch gibt es in der Mythengeschichte keine allein mögliche Entwicklungsrichtung und keine nicht umkehrbaren Prozesse, hat sich doch auch in der katholischen Kirche der Geschichtsmythus von der Einsetzung des Abendmahls in einen nur wenig verkappten Gegenwartsmythus umgewandelt. In der Hauptsache beruht also die Ähnlichkeit zwischen Attis, Adonis und Osiris nicht auf Urverwandtschaft, sondern auf konvergenter Entwicklung ursprünglich völlig verschiedener Keimgedanken.

**§ 80.** Die vorstehenden Erörterungen, nach welchen Gottesbegriffe wie der des Attis—Adonis im Semitentum auf Ablehnung stießen, scheinen sich übel zu vertragen mit dem babylonischen Kult des Tamuz, eines ursprünglich sumerischen Gottes, in dessen Tod und Auferstehung gleichfalls das Schicksal der Vegetation gespiegelt war, unter

[121] RoUr XXII f.; vgl. BrR 47, 159 u. a.

Klage- und Jubelriten, die denen des Attisdienstes sehr ähnlich waren. Auch wenn man absieht von der Theorie, daß Tamuz die Urform des Attis—Adonis sei und durch Übertragung nach Westen erst zu der Entstehung des syrisch-kleinasiatischen Kults Anlaß gegeben habe, so bleibt an der verbreiteten Auffassung des sumerisch-babylonischen Gotteswesens manches anstößig; es ist längst bekannt, daß peinliche Reste uneingeordnet stehen bleiben, wenn man aus den zahlreichen Texten über Tamuz[122] ein Gesamtbild genannten Stils gestaltet.[123] Wie man sich zu solchen Rückständen verhalten solle, ist ein wichtiges, freilich wenig diskutiertes Problem der wissenschaftlichen Methodologie. Man liebt sich darauf zu berufen, daß eben das meiste des Einschlägigen für die vorgetragene Auffassung spreche, und hofft, daß künftige Forschung die sich sträubenden Ausnahmen aufklären und dann gleichfalls einordnen werde. Wissenschaftsgeschichtliche Erfahrung lehrt aber, daß die Zukunft solche auf sie gezogenen Wechsel niemals einlöst, sondern daß sie ganz andere Vorstellungen entwickelt, bei denen die jetzt als unverständlich abseits gelassenen Beobachtungen den Eckstein des Neubaues zu liefern pflegen.[124] Hier soll darum versucht werden, der Zukunft vorzugreifen und bei der Erörterung über das Wesen des Tamuz gerade von den jetzt anstößigen Einzelheiten auszugehen.

In den Litaneien über den Tod des Gottes wird ihm der Beiname „Dagal (oder Ama-) usumgal-anna“ gegeben, der nach einer freilich nicht unbestrittenen Deutung als „Mutter, Alleinherrscherin des Himmels“ zu übersetzen ist; ein anderer Beiname ist gleichlautend dem einer Göttin *KA-DI*, deren Wesen anscheinend noch schwankende Gestalt ist[125], und schließlich kannten Ur-ba-u und Gudea, sumerische Stadtfürsten von Lagas, Tamuz als Herrin von Kinunir[126], so daß trotz der großen Rolle, die das Geschlechtsleben in der sumerischen Religion gespielt haben soll[127], eine um so erstaunlichere Uneinigkeit über das Geschlecht dieses Gottes bestanden hat. Daneben tritt die Tatsache, daß der natürliche Kreislauf des Jahres außerdem noch vollständig in einem weiblichen Parallelmythus durchgeführt war. Das Epos von der Unterweltsfahrt der Istar und ihrer Befreiung gehört zu den bekanntesten Dichtungen der babylonischen Literatur; es verbindet das Erlöschen der Begattung mit Vorgängen in der Götterwelt, während die Fortsetzung mit der Schilderung des Wiederauflebens

[122] ZiBl; ZiBt. [123] Vgl. MeB II, 24f. [124] SSg 277. [125] MeB II, 35f. [126] TdVb 61, VI, 9—12; 75, IX, 2. [127] GA I (2), § 373.

in anderen, leider nur trümmerhaft erhaltenen Gesängen erzählt war.[128] In diesen heißt es, daß Istar, die Herrin des Himmels, hinging zum Orte der Zeugung, dem irdischen Viehhof, um für die Kleinen, die Lämmer und Zicklein, zu sorgen, und daß Gestinnanna, die Schwester des Tamuz, ebendahin wanderte und dabei bemerkte, daß die Schaf- und Ziegenmütter ihre Jungen von sich stießen. Das bedeutet, wie allen Schafzüchtern bekannt ist, daß die Muttertiere wieder trächtig geworden waren, denn dann hört die Milchbildung und infolgedessen das Bedürfnis des Säugens, der Milchabgabe auf. Anscheinend war dieses Gedicht schon den babylonischen Großstädtern nicht mehr recht verständlich und deshalb von ihnen unter die Klagelieder um Tamuz eingereiht worden. In Wirklichkeit bezieht es sich auf den Wiederbeginn der Zeugungszeit und rundet den Mythus von Istar als der Fortpflanzungsgöttin in sich geschlossen ab.

Tamuz hat bei dieser Gelegenheit nur die Rolle eines Zuschauers; schon aus diesem Grund ist die herrschende Auffassung abzulehnen, daß Istars Unterweltsfahrt geschehe[129], um den Tamuz wieder heraufzuholen. Wenn diese Absicht der Kernpunkt der Handlung gewesen wäre, so hätte sie auch gewiß deutlichen Ausdruck im Gedicht gefunden. Die Verständnisschwierigkeiten, die der etwas durcheinander geratene Text[130] zu bieten schien, fallen sämtlich fort, sobald man unterläßt, die Heimholung des Tamuz hineinzulesen.

*Istar lenkte ihren Sinn nach der finsteren Welt der Toten, von dannen keine Rückkehr ist. Ungestüm forderte sie am Tor Einlaß und drohte, wenn man ihr nicht willfahre, den Riegel zu zerbrechen und die Toten wieder ins Leben zurückzuführen. Der Pförtner meldete der Herrin des Totenreichs, der Ereskigal, daß Istar Einlaß heische. Ereskigal betonte, in welchem Elend sie selbst lebe, befahl dann aber, die Fordernde einzulassen und den alten Gebräuchen gemäß zu behandeln. So ward Istar beim Durchschreiten der sieben Pforten des Totenreichs nacheinander des Schmuckes und ihrer Kleidung beraubt. Nackt und arm trat sie vor die Totenherrin; zornentbrannt fuhren sie beide aufeinander ein, aber Ereskigal, hier die Mächtigere, obsiegte und befahl, die Istar einzuschließen und mit allen Krankheiten zu schlagen.*

*Nun hörte alle Begattung bei Menschen und Tieren auf. Das bemerkte Papsukal, der Götterbote, und er klagte dem Ea, welch Unheil entstanden sei durch Istars Verweilen im Totenreich. Ea schuf einen Lustknaben und sandte den zu Ereskigal, damit er deren Wohlgefallen erwerbe, die Schläuche mit dem (Lebens-)wasser erbitte, um deraus zu trinken (und der Istar davon zu geben). Gewähre Ereskigal die Frei-*

[128] ZiBl No. 8; ZiBh 14ff. [129] JeMe 80ff.; Rm III, 285ff.; FgJf 83ff.; GJs 44ff.; UnRb 142ff.; LaBr 296ff. [130] FgJf 177ff.; vgl. UnRb 146ff.; MeB II, 184, Anm.

*gabe nicht, so solle der Lustknabe zurückkehren und dafür Tamuz festlich geschmückt, begleitet von Uhats (Tempeltänzerinnen?) dasselbe versuchen. Der Lustknabe kam vergeblich und erntete Fluch. (Da machte Tamuz sich auf; mit ihm die Belili, die Schätze als reiches Lösegeld mit sich trug.) Als aber Tamuz die Flöte zu spielen begann, da warf Belili die Schätze zu Boden, denn sie fühlte, daß dieses Lied der Klage stark genug sei, die Freigabe der Toten zu erwirken.*[131] *Ereskigal gab darum die Istar frei, die an jedem der Tore das ihr dort einst genommene Kleidungs- und Schmuckstück wieder empfing.*

Mit dem Hinaustreten der ihrem Glanz wiedergegebenen Istar in die Welt des Lebens und der Zeugung endet das Gedicht, das dem Hörer nun die Ausmalung des Folgenden, des Wiederaufblühens und des Jubels der Tier- und Menschenwelt, überlassen kann und keiner Schlußfanfaren mehr bedarf.

Entweder ließ man also den Tamuz oder die Istar den Todespfad ziehen, und nichts berechtigt zu der Annahme, daß dieses Entweder-Oder eigentlich ein Sowohl-Als auch bedeute. Der Grund der Unterweltsfahrt wird beide Male nicht angegeben: durch die Tatsache, daß die Begattung erlahmte und erlosch, ward das Verschwinden des Fruchtbarkeitsgottes bewiesen und so der Naturvorgang kausal erklärt. Die Ursache der Ursache blieb unerörtert stehen. Dabei besteht die Sonderbarkeit, daß Istar ausschließlich als Förderin der Begattung, der animalischen Fortpflanzung auftritt, einer Seite des Naturgeschehens, die doch viel treffender in einer phallischen Gottheit darzustellen wäre, wie ja auch Viehzucht so gut wie überall als Aufgabe und Vorrecht des Mannes erscheint, während Tamuz zwar auch „Hirte“ genannt wird, aber doch ganz vorwiegend mit dem Welken und Aufblühen der im Ackerbau gepflegten Pflanzenwelt in Verbindung stand[132], also in einer an Demeter gemahnenden Rolle. Dazu kommt nun, daß unter seinen kultischen Beinamen mehrere weiblich sind; die hierauf begründete Annahme, daß Tamuz anfänglich weiblich, später erst männlich dargestellt sei[133], scheint die Variante zu gestatten, daß Tamuz Eindringling sei in einen Kult, der ursprünglich einer Göttin galt. Diese Vermutung dürfte zutreffen, denn mit ihrer Hilfe lassen sich auch die übrigen Widersprüche in den Tamuzmythen erklären und überwinden.

**§ 81.** Der Name Dumu-zi-abzu, „rechter Sohn der Wassertiefe“, und die Sage, daß dieser Gott in seiner Jugend in einem ins Wasser eingetauchten Schiffe lag, sind beide sehr wenig kennzeichnend für eine Gestalt, deren

---

[131] Vgl. TdVb 131, X, 9ff. [132] UnRb 231 u. a. [133] ZiBl 211.

Schicksal den Kreislauf des irdischen Lebens abspiegeln soll. Nur durch reichlich umständliche und gekünstelte Gedankenkonstruktionen läßt sich zwischen diesen weit voneinander abliegenden Vorstellungsgebieten eine Brücke herstellen. In den sumerischen Königsinschriften erscheint Dumuziabzu überhaupt nicht mit der Vegetation verbunden[134]; zur Zeit der Dynastie von Larsa fordert er vielmehr Gerechtigkeit des Königs.[135] Als Schutzgott des Ackerbaues und der Viehzucht wird von Gudea Dim-galabzu erwähnt[136] und unter der Dynastie von Larsa die Nin-in-si-na „Tochter des reinen Himmels".[137] Der „Sohn der Wassertiefe" stand zudem in der Nähe Eas, des Herrn der Götter, dem die Wassertiefe, und da diese als Sitz der Weisheit galt, auch die Weisheit selbst zu eigen war. Gerechtigkeit und Weisheit sind Königseigenschaften, also wird man fragen müssen, ob nicht der Tamuz älterer Zeit vor allem als ein Königsgott empfunden worden sei. Solche Annahme würde auch verständlich machen, wieso der Mythus und Ritus von Tamuz im späteren Babylon an die Neujahrsfeier angeschlossen wurde und auf Marduk überging[138], der sonst gar nichts von den Merkmalen eines Vegetationsgottes besaß. Wohl ist es denkmöglich, daß das Weltschöpfungsepos Wendungen enthielt, die von einem Verschlungenwerden Marduks im Kampf gegen die Urweltsungeheuer sprach, und daß dann diese den Mythen vom Tode des Tamuz eine Anknüpfungsmöglichkeit gaben.[139] Aber was im Falle Marduks geschildert wird, das ist doch ein regelrechtes Begräbnis, bei welchem dem Toten die Kleider ausgezogen und diese den Hinterbliebenen, der Bêlit-Uruk und der Bêlit-Babili, gebracht werden (30); die Witwe Bêlit-Babili geht klagend im Leichenzug (29), und eine Grabgenossin, entsprechend den Terrakotten, die verstorbenen Menschen mitgegeben wurden, weilt bei ihm wegen seines Wohlbefindens und um das vergossene Blut seines Herzens (abzuwischen?) (16, 42 f.). Diese Einzelheiten legen nahe, noch andere Denkmöglichkeiten zu erwägen.

Unter den sumerischen Fruchtbarkeitsgottheiten sind mehrere weiblich, so außer der Nin-insina besonders die Nisaba, Göttin des Schilfrohrs, dann des natürlichen Pflanzenwuchses und erst zuletzt des Ackerbaues.[140] Nun sind

[134] TdVb 19, VI, 3; 20, II, 9 u. a. [135] TdVb 209, 5a, II, 9 ff. [136] TdVb 133, XII, 7 ff. [137] TdVb 215. [138] ZiAo 15; ZiB 2 f. [139] Herr Ebeling in einem Vortrag auf dem D. Or.-Kongreß 1926. [140] TdNi 107 ff.

die primitiven Formen des Gewinns vegetabilischer Nahrungsmittel, das Sammeln wild wachsender Pflanzen und der Hackbau überall Weibessache.[141] Nisaba und die ihr verwandten Göttinnen, auch die weiblichen Anklänge in den Doxologien des Tamuz, könnten sehr wohl auf diese primitivste Zeit des Sammelns zurückgehen[142], in welcher die Weiblichkeit der Gottheit der Weiblichkeit ihres Amtes entsprach. Ackerbau mit Pflug und Zugtieren ist dagegen stets Aufgabe des Mannes gewesen[143], und er wird Angelegenheit der Ortsgemeinschaft, also des Königs, wenn dabei wie in Babylonien die Herrichtung und Erhaltung von Bewässerungsanlagen und Kanälen nötig ist. Wenn Ninurta, Ningirsu und Dumuziabzu ursprünglich Königsgötter waren, so mußten sie beim Übergang zur Felderwirtschaft den Schutz auch dieses Königswerks, die Fürsorge für die Kanäle und damit für den Ertrag der Äcker, zuerteilt erhalten, ohne daß sie zuvor irgendwelche Beziehungen zu Pflanzenwuchs und Fruchtbarkeit besaßen. Dann aber ergab sich selbstverständlich, daß in den öffentlichen Vegetationskulten die Göttinnen zurückgedrängt wurden und daß die früher ihnen obliegende Schutzherrschaft über den natürlichen Pflanzenwuchs gleichfalls den männlichen Göttern des künstlich gepflegten Ackerbaues zufiel. Ein bloßer technischer Fortschritt, nicht etwa eine Veränderung tiefwurzelnder Rechtsverhältnisse oder gar Volkstumswandel wäre die Ursache der als Geschlechtswechsel des Tamuz ausgelegten Erscheinung gewesen.

Eine Schwierigkeit bei solcher Vermutung scheint in der Sage vom Tode des Tamuz und dem Trauerritual zu liegen, schon weil die menschlichen Könige sich wohl dagegen gesträubt haben würden, daß man ihrem Schutzherrn ein Sterben anhängte und sie selbst dadurch dauernd an diese unangenehme Zukunftsaussicht erinnerte. Von Ninurta und Ningirsu wurde solches auch nicht erzählt, sondern, abgesehen von Istar, nur von Tamuz. Dessen Mythus besaß aber nach dem Adapamärchen noch eine andere Fassung, die den Tamuz in der Zeit des Welkens nicht gestorben in der Unterwelt, sondern nur verreist am Tore Anus im Himmel weilen ließ, zusammen mit Ningiscida, dessen Wahrzeichen, die Schlange, nicht wie sonst so oft chthonisch, sondern im Gegenteil als das Zeichen des sich wieder erneuernden Lebens zu verstehen sein soll.[144] Solcher Aufenthalt war dem Tamuz, wenn er einst Herrschergott war, durchaus angemessen; diese Fassung des Mythus

[141] RL V, 12 ff. [142] MeB I, 185; II, 42 u. a., T. 5. [143] RL I, 10 f. [144] MeB II, 12.

dürfte die ältere gewesen sein, und sie drückte dann die auch sumerischen Königen sicher nicht fremde Erfahrung aus, daß anbefohlenes Werk stockt und verfällt, sobald der Befehlende sein Augenmerk davon abwendet.

Von Riten der Klage über das Ferneweilen des Gottes spricht auch Adapa. Denkbar ist, daß sich daraus in selbsttätiger Übersteigerung die schärfste Form der Klage, nämlich die Totenklage, entwickelte, und daß aus dem so veränderten Ritus erst der Mythus von dem Tode des Gottes entstand. Es wäre das nur ein weiterer Beleg für die Übertragbarkeit der biologischen Erfahrung von dem selbsttätigen Weiterlauf begonnener Entwicklungsvorgänge (§ 75).

Aber es könnte auch der Glaube an den Tod des beklagten Gottes in die Tamuzmythen eingedrungen sein von einem anderen Mythus her, dem er — wenn auch anderes bedeutend — ureigentlich angehörte, dort ebenfalls mit Klageriten verbunden, so daß die Ähnlichkeit der Kultbräuche eine Brücke für das Hinüberwandern des Glaubens an das Sterben des beklagten Gottes schlug.

**§ 82.** Von Lillu[145], dem Sohn der Muttergöttin Mah, wird erzählt, daß er im Grabe liege, daß seine Schwester um ihn klage mit einem Rufe, der als „Jusqu'à quand!" übersetzt wird. Er wird eine „Tamuzfigur" genannt[146], aber ist das nur in dem beschränkten Sinne, daß er starb und begraben wurde, und daß beiden die Schwester besonders nahestand. Sein Tod wird nicht in Beziehung zum Welken und zur Lebenserneuerung gesetzt; von Lillus Auferstehung kommt nichts vor, sondern im Gegenteil will der Tote im Grabe ruhen bleiben und er bittet, ihm die Zurüstungen des menschlichen Totenkultes zuteil werden zu lassen. Ein Bett soll im Hause aufgestellt werden als Ruheplatz für den Schatten, wenn er zum Besuch der Seinen käme; die Totenopfer sollen gebracht und sein Anteil an Erbe und Besitz soll ihm gewahrt werden. Wie das alles gemeint ist, läßt sich erläutern aus Begräbnisriten kaukasischer Völker, die in älteren Reisebeschreibungen erzählt werden und sich in abgelegeneren Tälern mit primitiv gebliebener Kultur bis zur Gegenwart erhalten haben. Auch da bleibt das Bett des Toten stehen, damit seine Seele einen Ruheplatz finde im Haus der Seinen; sein hinterlassener Besitz wird gesammelt und sorglich verwahrt und vor der Hauptmahlzeit wird ein Diener mit gesatteltem Roß zum Grabe gesendet, um den Toten zu laden. Dreimal muß er rufen, ehe er mit der Botschaft heimkehren darf, daß der Tote nicht antworte.[147]

---

[145] TdPl 175 ff. [146] MeB II, 12. [147] JnK 197 ff.; DuK I, 89; MnOs 384 ff.; MzK II, 102 f. Vgl. Odyssee 9, 63 ff.

Bei solcher Einstellung zum Problem des Todes bedarf es nur geringer Exaltation, um mit der Schwester des Lillu am Grabe auszurufen: Jusqu'à quand!, nämlich: wie lange noch wirst du mich vergebens rufen lassen; wann endlich wirst du dem Ruf Folge leisten! So mag an kaukasischen und babylonischen Gräbern oft ausgerufen sein. Wenn aber von Lillu aus der Mythus vom Tode des Gottes zu Istar und Tamuz hinüberfloß, so geschah das unter völliger Verkennung und Entstellung des eigentlichen Sinnes, denn in Lillu, der mehrfach mit besonderem Nachdruck „Mensch" genannt wird, ist das Menschentum als solches, das Menschliche einschließlich des Sterbens, in die Götterwelt projiziert.[148]

Die Weiterentwicklung dieser Denkmöglichkeit muß hier einen Augenblick unterbrochen werden, um durch Betrachtung eines anderen Zusammenhangs eine etwas breitere Grundlage zu schaffen. Bei allen Entwicklungen pflegen neben den fortgeschrittenen Abwandlungen die Vertreter älterer, auf ursprünglicheren Stufen stehengebliebener Gestaltungen fortzudauern. So ward bei den Sumerern, wenn Tamuz nach obigen Vermutungen an die Stelle einer älteren weiblichen Fruchtbarkeitsgottheit getreten war, doch die ursprüngliche Fassung des Mythus gewiß nicht verdrängt, sondern der Glaube an eine im Jahreslauf fortgehende und wiederkehrende weibliche Gottheit des Wachstums und Welkens dauerte fort, nahm aber ebenfalls den Todesgedanken auf und erhielt die nach dem Empfinden der meisten Völker und nach dem kulturhistorischen Tatbestand unweibliche Wendung auf Zeugung und Viehzucht.

Im Gilgamesepos wird einmal der Istar vorgeworfen, sie treibe durch ihre geschlechtliche Unersättlichkeit den Tamuz in den Tod. Wenn diese Stelle einer Spätzeit entstammt, in welcher an die überlieferten Göttermythen ein sittlicher Maßstab angelegt werden konnte, weil sie nicht mehr als unbedingte Wahrheiten galten, so steht sie parallel zu den Schimpfreden, die Loki in der Ögisdrecka gegen die germanischen Göttinnen losläßt, und ist mythologisch wertlos. Ist sie alt[149], so deutet sie darauf, daß im babylonischen Sumerer- oder Semitentum eine Abneigung gegen die Mylitta der untersten ursyrischen Volkstumsschichten (§ 69) bestand, daß aber doch im Religionsbewußtsein der breiteren Massen die Gestalt der Istar vorzugsweise von dieser Seite her getönt wurde, auch wenn eigentlich die völlig anders geartete Göttin der Unterweltsfahrt gemeint war. Mischten

---

[148] Herr Ebeling auf dem D. Or.-Kongreß 1926. [149] UnGr 120 f.

ursyrische Untertanen und sumerische Herren ihr Blut und ihre Vorstellungen, so ist es selbstverständlich, daß dabei neue Wendungen der Mythen entstanden und daß Verbindungsbrücken geschlagen wurden. Möglicherweise wurden eigensumerische Götter und Göttinnen nur nach dem genus unterschieden und der sexus kam erst später zu mythologischer Verwertung. Die Berichte Gudeas über die Vermählungsgeschenke und den Frauenpreis, den er im Namen des Gottes Ningirsu der Göttin Bau gab, hören sich an, als habe dieser König erst den Gott von auswärts eingeführt und mit der Bau vermählt.[150] Gimil-sin von Ur nannte dagegen die Anunit und Urnin-*IB* von Isin die Ninni „seine Gattin".[151] Als weiblicher Gegenpart des Tamuz war Gestinnanna tätig; es ist durchaus möglich, daß die Urfassung des zu ihnen gehörigen Mythus den Vermählungsgedanken und den Begattungsakt als Fruchtbarkeitszauber gar nicht kannte, sondern daß das Aufblühen und Welken der Pflanzenwelt nur im Kommen und Gehen eines Gottes abgespiegelt sein sollte, und daß erst durch die Verbindung mit Mylitta der Begattungsgedanke im Wesen des Weibes und der Göttin in den Vordergrund trat, damit zugleich aber auch in den Vegetationsmythus, wenn auch nicht in den Ritus, eindrang. Wenn also die Freudenlieder, die den auferstandenen Gott begrüßten, die Tonart bräutlicher Gesänge anschlugen[152], wenn einmal das Beilager des Tamuz und der Istar geschildert ward[153], aber nicht anders als das des Enlil und der Ninlil[154], d. h. im Ausbau des Gedankens, daß die Götter, sämtlich vermählt, nach Menschenart lebten, so wird das alles anzusehen sein als in Babylonien nachträglich entstandene Neubildung, als ein Erzeugnis volksgeschichtlich bedingter Vereinigung wurzelfremder Gedankenwelten.

Das Ursyrertum war die tiefste Schicht des babylonischen Volkstums. Ihm aufgelagert war zunächst ein nur durch seine Keramik bekannter Erobererstamm rätselhafter Herkunft (§ 13). Rätselhaft ist aber auch die Herkunft des Gedankens, daß Tamuz und Istar als Fruchtbarkeitsgötter in der Zeit des Welkens stürben. Rätselhaft drittens ist auch die Gestalt des Gottes Lillu, der mit allem, was sich um die Mah schart, in der babylonischen Götterwelt, wenn auch nicht gerade einen Fremdkörper, so doch eine abgegrenzte und mit auffälliger Unklarheit behaftete Gruppe darstellt. Es ist nicht undenkbar, daß die Sumerer selbst nicht mehr wußten, um was es sich bei diesen Göttern

[150] TdVb 81, V 1 f; 85 G, II, 1 f. [151] TdVb 201. [152] EbTz 49, No. 58. [153] ZiBl 238, No. 7, 28—35. [154] LnEg.

handle, daß also dieser Götterkreis von nichtsumerischen Vorbewohnern Babyloniens stammte. Außerhalb Babyloniens ist keine Götterkonzeption bekannt, welche so eigenartig wie Lillu das gesamte Erleben des Menschen in die Götterwelt hinübertrüge. So legt sich die Versuchung nahe, jene drei rätselhaften Unbekannten einander gleichzusetzen und damit auch dem zweiten vorsumerischen Element des Babyloniertums seinen Anteil am Tamuzmythus, den Lillu und den Glauben an das Sterben des Gottes, zuzuweisen. Nur darf man sich keinen Augenblick verhehlen, daß so eine völlig unprüfbare Vermutung ausgesprochen ist.

**§ 83.** Der babylonische Mythus von der fortgehenden und wiederkehrenden Vegetationsgottheit muß in seiner männlichen und in seiner älteren weiblichen Fassung seinem Kern nach den Sumerern zugewiesen werden, mit deren Siedlungsgebiet seine Verbreitung sich deckt. Der allererste Embryonalgedanke liegt allerdings auch in Attis, Sandas und Telibinus vor, ist aber ein so weitverbreiteter Menschheitsgedanke, daß er für sich allein zum Aufdecken geistes- und volksgeschichtlicher Zusammenhänge nicht taugt. Schon die ersten Schritte der Weiterentwicklung aber gingen, was hier nicht in allen Einzelheiten herausgestellt zu werden braucht, in ganz verschiedene Richtungen. Tamuz bewahrte im Wechsel des Werdens und Vergehens stets die persönliche Identität und kehrte als ein Auferstandener zurück; Attis (B, § 75) als Überwinder des Todes steht so fremdartig in der sonstigen Geisteswelt seines Mythenkreises, daß diese Wendung nur als eine späte und vielleicht in nachträglicher Anlehnung an Tamuz erfolgte Abschwächung und Zurechtlegung zu verstehen ist; die ursprüngliche Fassung dagegen ließ ihn alljährlich wiedererzeugt und wiedergeboren werden, seinem Vorgänger und Vater gleichartig, aber nicht dieser selbst. Während im Mythus des kleinasiatischen Attis der Zeugungsgedanke die Grundlage des Vegetationszaubers und der daran geknüpften Erzählungen war, stand nach babylonischer Auffassung für den Bereich des irdischen Geschehens das Beilager der Götter bedeutungslos da. Die Rückkehr des Gottes für sich allein, nicht erst der Ehevollzug mit dem Partner anderen Geschlechts, sollte das Wiederaufleben bewirken, denn sonst hätte nicht Istars bloße Abwesenheit, sondern die Aufhebung der Ehegemeinschaft zwischen ihr und Tamuz als Ursache der unterbleibenden Begattung genannt werden und das Gedicht von der Unterweltsfahrt mit der Schilderung des Brautlagers als dem wichtigsten Teil des Mythus und nicht nur mit ein paar Worten über die Befreiung der Göttin schließen müssen.

Bei allen Völkern werden Tote beklagt und Wiederkommende begrüßt, und so kann auch jedes unabhängig vom andern diesen Brauch bei gegebener Gelegenheit in den Kultus einführen: Alles in allem genommen, sind die Übereinstimmungen zwischen den so oft gleichgesetzten Göttern Njördr, Attis, Osiris und Tamuz bedeutungslos, da in allen wichtigeren, weil freierer Gestaltung unterliegenden Teilen sich schroffe Gegensätze auftun.

Seitdem die Semiten in Babylonien die Herrschaft gewannen, verlor Tamuz die hohe Geltung, die er als sumerischer Gott besessen hatte.[155] Weil er Herrschergott war, wird der Monat des Klagefestes um den Hingang des pflanzlichen Gedeihens nach ihm genannt worden sein, während die Parallelsage Istars keinen kalendarischen Widerhall fand. Seine Todesfahrt hat entweder niemals eine epische Schilderung erhalten, oder wenn es je eine solche gab, so ist das Gedicht in Vergessenheit gefallen; dafür aber trat Istar, obwohl sie zu einer der mächtigsten Göttergestalten des babylonischen Pantheons aufstieg, als Vegetationsgöttin so weit hinter den Tamuz zurück, daß ein auf sie bezüglicher Gesang unter die ihres Gegenparts eingereiht wurde (§ 80). Nur der Kultbrauch der Tamuzklage dauerte fort. Die übliche Annahme, daß der Gott aus der Theologie verschwand, sich aber in der volkstümlichen Religion erhielt, rechnet wohl zu wenig mit der Eigenart dieses Kults und seiner ganz außerhalb des Religiösen liegenden Propagandakraft. Bräuche, die auf irgendeine Weise die Leidenschaftlichkeit entzügeln, wie Leichenklagen, Flagellantismus, Karneval und festliche Ausgelassenheit, wirken wie ein Rausch, der über Alltag und Wirklichkeit hinweghebt. Der einst damit verbundene Mythus kann, wie eben beim Karneval, ganz vergessen werden, gibt bestenfalls auch nur den Vorwand, indem er dem zur Selbstbetäubung verwendeten Wortlaut einen — an sich völlig gleichgültigen — Inhalt verleiht. Wie Adonis in Griechenland, so war Tamuz im semitischen Babylonien nur der Popanz eines Volksbrauches, bei dem man sich statt an Lachen und Wein an Klagen und Weinen berauschte. Allerdings wurden die alten Liedertexte von der Priesterschaft aufbewahrt; also blieb die Tamuzklage religionsnäher und darum vor Entartung besser geschützt als sein europäisches Gegenbild, der Karneval.

Außerhalb Babylons, besonders aus dem westsemitischen Gebiet, ist aus alter Zeit keine Spur dieser Kulte und Bräuche, nicht einmal im außerreligiösen Volksleben, zu

[155] MeB II, 24.

finden. Kore—Persephone, die hellenische Göttin, deren Leben sich zwischen Ober- und Unterwelt teilt, scheint freilich der zur Unterwelt eingehenden Istar ähnlich, aber die Sage von ihr ist nachhomerische Dichtung, in welcher die beiden Hauptgestalten des eleusinischen (urägäischen) Kults, die Muttergöttin und die Totengöttin, zu einer einzigen Person zusammengefaßt wurden[156]; hier liegt also nicht urzeitliche Volkstumsverwandtschaft vor, noch auch Sagenwanderung, sondern, wie sich schon in der völligen Ungleichheit aller nebensächlichen Züge bekundet, konvergente Entwicklung in zwei völkisch, räumlich und zeitlich voneinander unabhängigen Gängen. Im westsemitischen Gebiet liefert scheinbar die Sage vom Opfertod der Tochter Jephtahs (Richter 11, 29—40) insofern Verwandtes, als ihr Untergrund immer als Vegetationsritus ausgelegt worden ist.[157] Doch lassen sich starke Gründe des Zweifels gegen diese Deutungsweise nicht verhehlen. Die Sage wird erzählt in der elohistischen, gegen Ende des Nordreichs niedergeschriebenen Quelle des Richterbuches[158]; es ist doch kaum anzunehmen, daß schon damals der eigentliche Sinn des Festes, wenn es eine Klage um Istars Tod war, sich so völlig verflüchtigt hatte, daß ihm ein ganz anderer untergeschoben werden konnte durch Heranziehung des weltweit verbreiteten Märchenmotivs von dem über Erwarten verhängnisvollen Ausfall eines Opfergelübdes. Wahrscheinlicher ist doch, daß der Brauch ohne jeglichen Mythus war und deshalb eine beliebige Art von erklärender Hinzudichtung gestattete. Dann aber darf auch nicht übersehen werden, daß in einem andern, ebenfalls wohl aus den alten Quellen stammenden Abschnitt des Richterbuches (21, 21 ff.) von einem Reigen der Töchter Silos nahe den Weinbergen die Rede ist.[159] In diesem Falle handelt es sich um ein Pubertätsfest der mannbaren Jungfrauen, das sich noch bis in weit spätere Zeiten erhielt.[160] Sollte nicht die namenlose „Tochter Jephtahs", des heroisierten Gottes[161], einfach die „Töchter des Landes" bedeutet haben, so daß ihre Klage etwa der bevorstehenden Vermählung, dem Ende der Jugend, galt? Wohl erblickt das orientalische Weib ihren einzig wertvollen Lebensinhalt im Gattinsein und Kindergebären, so daß die Pubertätsfeier eher einen Anlaß zu Freude und Jubel geben sollte. Doch beweisen die obengenannten epischen Stücke von Istar und Gestinnanna, die bereits von den Assyrern den Liedern der Tamuzklage eingereiht wurden,

---

[156] RM II, 1285 ff., 1311 ff. [157] MJn 472, 535; GsAt 233 u. a. [158] StAt 300, 306. [159] StAt 303. [160] SzAb 151 f. [161] MJn 535.

daß schon damals Ehestand—Wehestand, Begattung und Leid der Schwangerschaft oder Mutterschaft bekannte Gedankenverbindungen waren.

Von der Derketo—Atargatis ward erzählt, sie habe sich aus Scham über den Verlust der Jungfräulichkeit in den See von Askalon oder in den Euphrat gestürzt[162]; eine späte Umgestaltung der eigentlichen Sage, in welcher Atargatis Totengottheit war. Genannt wird auch noch eine Kore von Sichem[163], gleichfalls erst aus späterer Zeit belegt und sicherlich die eleusinische Göttin, die mit den Mysterien in hellenistischer Zeit hierher gelangte.[164]

Kläglicher noch sind die Belege, durch welche das Dasein eines westsemitischen Tamuz erwiesen werden soll. Sein zuweilen herangezogener Kult in Betlehem ward erst von Hadrian eingeführt, um den christlichen Kult in der Geburtsgrotte auf ein anderes, dem Christentum feindliches Ziel zu richten, fand zudem in einem Hain statt, also nicht in babylonischer, sondern in einer hellenistisch-synkretistischen Gestalt, die kleinasiatischen Brauch einbezog. Eine ältere Nachricht findet sich nur bezüglich Judäas, denn Hesekiel (8, 14) sah in einer Vision unter anderem Greuel, der sich in Jerusalem ereignen sollte, am Nordtor nahe dem Tempel Weiber sitzen, die um Tamuz weinten. Aber man darf doch wohl fragen, ob der Prophet bei dieser Vision nicht geleitet wurde von dem, was er in Babylonien, seinem Aufenthaltsort, sah. Der Tempel Jerusalems war zerstört, die Stadt menschenleer; wer sollte denn dort babylonische Kulte gepflegt haben? Der Prophet wollte Greuel erschauen, dachte sich darum den Gottesdienst der chaldäischen Sieger in das Heiligtum Jahwes verpflanzt, und somit auch die Tamuzklage.

Als dann freilich durch die geistigen Lebensbedingungen, wie sie in den Weltreichen seit der Achämenidenzeit entstanden, die Volkstumsunterschiede an geschichtsbestimmender Macht einbüßten, als besonders die Religionen aufhörten, völkisch gebunden zu sein[165], da drang anscheinend neben anderen Kulten wie dem des Nebo und Bel, von denen solches ausdrücklich berichtet wird[166], auch der Trauerbrauch des Tamuz gegen das Mittelmeer hin vor. Er wie der Attiskult überflutete in Syrien die bis dahin vom Semitentum gebildete trennende Barre. Bei Heranziehung der noch späteren, hellenistischen und christlichen Berichte, die oftmals den Namen des Tamuz gleichbedeutend mit dem

---

[162] GsAt 253. [163] Epiphan. adv. haer. III, 2, 1055. [164] Vgl. GrMr 1608 f. [165] GA III, § 103. [166] GA III, § 84.

des Adonis verwendeten[167], stellt sich ein Trugbild von nachbarlicher Berührung der beiden Kultgebiete heraus, während in Wahrheit Tamuz und Attis ein Musterbeispiel liefern für das Vorkommen wurzelfremder Konvergenzen in der Religionsgeschichte und für die Notwendigkeit, Rassenmerkmale, ererbte Anlagen, welche dem Denken der Völker festumschriebene Wege vorzeichnen, bei der Schilderung geistiger Entwicklungen, ihrer fördernden und befruchtenden, hemmenden und zerstörenden Durchkreuzung in Rechnung zu stellen.

---

[167] BnAe 359.

## Viertes Buch.

# Geistesarten und Kreuzungen.

### I. Gottesbegriffe.

**§ 84.** Aufgabe des hiermit beginnenden letzten Buches ist, die Religionen Vorderasiens nach Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der darin tätigen Geistesarten gegeneinander abzuheben, ihre Kreuzungen zu verfolgen und die Parallelismen der Volkstums- und Religionsgeschichte an Hand der früher erörterten Tatbestände in mehr oder weniger skizzenhaft behandelten Beispielen klarzulegen. Dabei tritt unvermeidlich das Hellenentum an die Spitze, denn es bietet das experimentum crucis aller rassenpsychologischen Analyse. Der Reichtum und die Geschwindigkeit der griechischen Geistesentfaltung ist ebenso wie die Macht der Nachwirkung auf die folgenden Jahrtausende bis zur Gegenwart ohnegleichen in der sonstigen Kulturgeschichte. Also bemißt sich auch der Wert eines Versuches, das kulturgeschichtliche Geschehen zu erklären und zu begreifen, stets wesentlich nach der für dieses wichtigste der Probleme gefundenen Lösung, und wenn eine Untersuchung wie die vorliegende in dessen Nähe geriet, aber daran vorüberginge, so würde sie eben schon dadurch sich als ihres Ungenügens bewußt verraten. Andererseits könnte man daran mit dem Entschluß zu vollständiger Bewältigung nur herantreten, wenn man über einige Jahrzehnte ungestörter und durch unumschränkte Herrschaft über alle Hilfsmittel der Forschung unterstützter Arbeit verfügte.

Nachwirkungen des minoisch-mediterranen Volkstums lassen sich in der hellenischen Geistesgeschichte nicht erwarten. An der Blutszusammensetzung der festländischen Griechen war es unbeteiligt, seine Religion griff niemals dorthin über und die spätere Zeit mußte den Mangel aller geschichtlichen Überlieferung durch Dichtung ersetzen. Möglich ist, daß im minoischen Wesen, wie im stammverwandten ägyptischen, überhaupt kein zu tieferem Denken befähigter Geist waltete; möglich auch, daß er sich nur deshalb der

Erkenntnis entzieht, weil die vorhandenen, rein archäologischen Urkunden zu der erwünschten Einsicht nicht ausreichen (§ 60). Aber wenn die hellenische Überlieferung von so zentralen Kultussymbolen, wie Weihehörner und sakrale Doppelbeile es waren, nichts enthielt, so folgt daraus, daß zwischen Minoern und Hellenen keine kulturelle, noch weniger eine rassische Verbindung bestanden haben kann.

Es ist also unmöglich, das kennzeichnendste Merkmal des hellenischen Geistes, die plastische Kraft seiner Phantasie (§ 40), das in gleichem Maße die Minoer ausgezeichnet hat (§ 65), als ererbt von diesen abzuleiten. Ebensowenig kann es von den Kaukasiern stammen, die selbst keine Anlage dieser Art besaßen. So bleibt nur der Versuch, es der urägäischen Blutsbeimischung zuzuschreiben, obwohl dieses Volkstum, wo es, wie in der zykladischen Kultur, auf sich allein angewiesen war, nicht über die Leistungen der heutigen Negerplastik hinauskam. Auf denselben Gedanken führen aber die statuarischen Werke aus dem Inneren Kleinasiens (§ 19); in ihnen äußert sich gewiß nicht die Kraft kaukasischen Volkstums, das doch sonst auch in Zeiten gesteigerter Kultur, wie in der Blütezeit des georgischen Reiches, in figürlichen Darstellungen sich sehr wenig geschickt und deshalb leicht befriedigt erwies, sondern es bleibt auch hier nur der Rückgriff auf ein anderes Element im Volkstum, eben das urägäische.

Die Vorgänge bei der Vererbung geistiger Merkmale sind für Einzelpersonen, noch mehr für ganze Völker, so wenig erforscht, daß Versuche, einen Sonderfall zu erklären, noch auf hypothetische Ausmalungen und vorausgesetzte Analogien mit der somatischen Vererbung angewiesen sind. Nun treten nicht selten beim Einzelmenschen sog. halbe Talente auf (§ 3), und Ähnliches wird für Völker als möglich zu gelten haben. Vielleicht wurde die plastische Begabung der Urägäer beim reinen Volkstum gehemmt durch den Mangel notwendiger Begleitbegabungen, oder durch die auch sonst hier bemerkbare, zu Entwicklungen unfähige Primitivität der Geistesbeschaffenheit, die in der Kreuzung mit Kaukasiern (Innerkleinasien) oder mit Indogermanen (Hellenen) gebrochen wurde, so daß nun erst die vorhandenen Anlagen zur Entfaltung frei wurden. Jedoch wäre es zwecklos, diese etwas vage Vermutung durch Zusatz weiterer Hypothesen bestimmter fassen zu wollen.

An und für sich wäre freilich solche Annahme nur eine Erweiterung des sonst über das Verhältnis zwischen Urägäer- und Hellenentum Beobachteten, denn in breitem Strom sind urägäische Religionsvorstellungen in die des

Griechentums eingeflossen, dort allerdings erheblich umgestaltet worden. Ein paralleles Beispiel liefert dafür die Geschichte der griechischen Tragödie, die hervorging aus urägäischen Maskenfesten des Vegetationszaubers; ihr Inhalt wurde nach indogermanischer Art in Geschichtsmythologeme umgewandelt. Dadurch ergab sich die Möglichkeit, auch andere Stoffe szenisch aufzuführen, die ein Vergangenes berichteten; diese entstammten der Götter und Heroensage, also zu einem großen Teil dem kaukasischen Mykeniertum. Schließlich wurde das Ganze — abermals indogermanisch — mit dem Geiste der Tragik durchsättigt (§ 47, 85, 87). Als Fossilien, in denen sich der Ursprung des ganzen Werkes verrät, blieben Chor, Masken und Satyrspiel zurück. Urägäisch waren auch die Mysterien von Eleusis, denen das Griechentum sich zuwandte, um in der Zeit beginnender Wissenschaft dem Religionsbedürfnis Raum zur Betätigung zu schaffen. Doch besaß der indogermanische Geist damals noch die Kraft, das ihm Unzusagende zurückzudrängen und aus dem überkommenen Gut einen neuen Mythus zu formen (§ 40, 73).

Im Gebiete des vorherrschenden Urägäertums fehlte die Kraft, die primitiven Kulte und Riten aus den Fesseln des Naturhaften und des Gegenwartsmythologems zu befreien (§ 78). Hier blieben Durchkreuzungen mit fremdstämmigen Gedankenwelten wirkungslos, und das Einheimische beharrte mit der Zähigkeit des Unentwickelten. Eben deswegen aber eignete sich der Glaube an Attis und Adonis, den sterbenden und wiederauferstehenden Gott, um der Spätantike, in welcher der indogermanische Geist gelähmt und geschwunden war, und die nun des verstandesmäßigen Denkens müde nach Sättigung des gefühlsmäßigen Religionsbedürfnisses dürstete, einen Ritus mit wenig ausgebildetem Gedankeninhalt zu liefern. Durch Einbeziehung anderer Vorstellungswelten der verschiedensten Art und Herkunft konnte dieser einen neuen Inhalt erhalten, eine Umwandlung, die sich dann als Ausdeutung oder geheimnisvolle Vertiefung auffassen ließ. Unter den Religionen, die dem späteren Hellenismus bekannt waren, stand die urägäische da als die einzig primitive: deshalb ward sie nachwirkungsreich, während die kulturell geförderten untergingen. Es ist das eine geistesgeschichtliche Parallele zu der Tatsache, daß in der Geschichte des Tierreichs stets die hochentwickelten Formen eines Typus zu gegebener Zeit ausstarben, daß die primitiveren überlebten und daß die nächste Gruppe hochentwickelter Lebewesen aus einem bis dahin in Primitivität verbliebenen Typus aufstieg. Wieweit

die jedesmal wirksamen Ursachen analog sein mögen, steht hier nicht zur Verhandlung.

Die im Hellenentum fortlebenden Götter mykenischer Herkunft sind im allgemeinen sehr viel schwerer zu erfassen als die zu Heroen gewordenen Narthen, weil in den kaukasischen Religionen die Götter nicht streng mythologisch gekennzeichnet waren (§ 37). Eine Ausnahme bildet die Gestalt der Athene, deren Name „die Athenerin" bedeutet[1] und schon dadurch diese Göttin in die Nähe hettitischer Götter wie Zitharijas, des Stadtgottes von Zithara[2], rückt und in die der namenlosen, die in den Keilschriften mit dem Ideogramm *KAL* bezeichnet werden (§ 74). Unter diesen sind mehrere, so *KAL* der Leute von Karahna und *KAL* der Leute von Hatti[3], als weiblich erkennbar, in einer Stellung also, die auch der Sonnen- (Majestäts-) göttin von Arinna und der assyrischen Istar, kaukasischer Wertschätzung amazonischer Weiblichkeit entsprechend, zugewiesen war (§ 53).

Die Sage vom Wettstreit zwischen Athene und Poseidon auf der Akropolis von Athen scheint die Erinnerung daran zu bewahren, daß erst ein Erobererstamm — demnach vermutlich zu den Mykeniern gehörig — die Göttin auf der Burg ihrer Stadt angesiedelt habe, denn ihr Gegner war in diesem Teil seines Wesens urägäischer Herkunft, volkesgleich mit Erechtheus, dem schlangengestalteten ἀγαθὸς δαίμων des Königspalastes und des Landes (§ 66, 78). Der Ortsname Athen jedoch war nicht urägäisch; es gab ja noch andere Orte dieses Namens, so im Bezirke von Orchomenos[4], für welchen vielfache Belege, besonders die Wasserbauten (§ 23, 85), von mykenischer Besiedlung und kaukasischer Verwandtschaft zeugen, aber auch eines im Osten des Pontus zwischen Trapezunt und dem Phasis gelegen[5], das sicher seinen Namen nicht dem attischen Athen verdankte, sondern die wirkliche Heimat des Ortsnamens zu erkennen gibt.

Als zweites Element ist in die hellenische Athene eingegangen eine mykenische, durch ein 8-förmiges Schild symbolisierte Göttin. Es ist nicht ohne weiteres vorauszusetzen, daß zwischen ihr und der „Athenerin" von Anfang an wurzelhafte und begriffliche Verbindung bestand. Vielmehr dürften die beiden nach kaukasischer Art nur agglomeriert gewesen sein (§ 37). Zweifelhaft ist auch, was der Schild bedeuten soll. Der Waffenschild der Minoer und

---

[1] GA II, 1, 277 ff. [2] KUB VI, 45, I, 59, 60. [3] KUB VI, 45, I, 51 und II 5; MüBr 15. [4] GA II, 1, 259 ff. [5] HAh 3.

Mykenier hatte ganz andere Formen[6], und nur entfernt ähnlich war der des ostkleinasiatischen Kriegers auf einem früher (§ 19) erwähnten chaldischen Siegesdenkmal.[7] Wenn die Ursyrer (§ 15) sich solcher 8-förmigen Schilde bedienten, so bietet das beim sonstigen Fehlen rassischer und kultureller Beziehungen zwischen ihnen und den Mykeniern keine Aufklärung. Wohl aber kommen ähnlich geformte Schilde als Requisiten bei kultischen Tänzen vor, so auf einer Dipylonvase und, noch enger mit den mykenischen übereinstimmend, in Gestalt des ancile der palatinischen Salier.[8] Daß die späteren Römer einen Tanz, in welchem Schilde vorkamen, als Kriegsspiel auffaßten und dann auch sonst das Symbol in diesem Sinne verwendeten, ist einigermaßen selbstverständlich, aber da die zum Saliertanz gesungenen Lieder den Mars als Schützer des Ackerbaues und der Feldfrucht feierten, so dürfte der Salierschild und dann vermutlich auch der auf der Dipylonvase oder die Schilde der Kureten doch ursprünglich gleichfalls etwas mit der Vegetation Zusammenhängendes symbolisiert haben. Allerdings wohl kaum die Sonne, deren Gestalt nicht gerade glücklich durch zwei sich berührende Kreise abgebildet wäre.

Hier bleibt also eine Unklarheit bestehen, um so mehr, als die gleiche Schildform auch als Idol[9], als sog. Garnwickel[10] und als ornamentales Motiv in den Wandfresken[11], vorkommt. Urägäische Vergleichspunkte fehlen dagegen, also dürfte das Symbol und die zugehörige Göttin vermutlich kaukasisch-mykenisch gewesen sein. Den einzigen zu weiterer Deutung führenden Anhalt liefert bis jetzt ein Goldring aus Mykene, der die Göttin als vom Himmel herabsteigend oder am Himmel sichtbar werdend abbildet in Gesellschaft einer Göttin, die Blumen in der Hand hält und der Blumen als Opfer dargebracht werden.[12] Diese läßt sich nicht trennen von einer chaldischen, in die armenische Anahid aufgenommenen Göttin (§ 58), und so dürfte auch die himmlische Schildgottheit der Mykenier zusammenhängen mit der östlichen Weltherrin, die auf hohen Bergen ihren Thron hatte und gleichfalls zu der Anahid gezogen wurde.

Aus diesem Rohstoff schuf die gestaltungskräftige Phantasie der indogermanischen Hellenen eines der persönlichsten Gotteswesen der gesamten Religionsgeschichte, wandte auf sie die Auffassung des Weibtums an, die auch in der persischen Ardvi Sura Anahita und der germanischen

---

[6] BK Abb. 88, 265, 266. [7] LhAr I, 476. [8] DaSa IV, 1020 ff., Abb. 6043–6046; 1030, Abb. 6056. [9] SchAu Abb. 78. [10] SchAu Abb. 76, 77, 117. [11] BK Abb. 208. [12] KaBr Abb. 72.

Walküre lebendig war, verlieh aber vor allem dem Gottesbegriff einen bestimmten, anschaulichen Kern, eine naturhafte Grundlage: aus der am Himmel oder auf hohem Berge weilenden Schildgöttin ward die wehrhafte Jungfrau, die Tochter des wolkensammelnden Zeus, deren glänzende Rüstung aufblinkt in der blitzdurchzuckten Wolke am Bergesgipfel. Der meteorologische Gedanke hätte demnach den Abschluß der Begriffsgestaltung, nicht aber den Beginn und den Keim der Konzeption gebildet.

**§ 85.** Nicht eigentlich primitiv, aber von einer primitiv anmutenden Bedürfnislosigkeit des gedanklichen Schaffens war die Religiosität der kaukasischen Völker. Bei aller sprachlichen und rassischen Verschiedenheit, die zwischen ihnen besteht und diese Volkstumsgruppe als ein Gemisch aus recht ungleichartigen Bestandteilen kennzeichnet (§ 14), stellt sie sich doch heute als in ihrem geistigen Besitz außerordentlich einheitlich dar. Sogar die Osseten, obwohl arischer Herstammung, heben sich kulturell sehr wenig, religiös überhaupt nicht als etwas Besonderes ab; sie sind aufgegangen in der Gedankenwelt ihrer Umgebung. Die Hoffnung, daß künftige Forschung über kaukasische Ethnographie der Gegenwart einmal feinere Gliederung wird vornehmen können, hat nur geringe Kraft, denn ersichtlich sind im Laufe der Geschichte, welche diese Völker aus ihrer Urheimat in das jetzt von ihnen eingenommene Gebirge nebst dessen nördlichem und südlichem Vorland verdrängte, unübersehbare Mischungen der Einzelrassen und ihres Geistesbesitzes vorgekommen, die eine sekundäre Vereinheitlichung herbeiführen mußten, auch wenn diese sämtlichen Völker weniger bereitwillig wären, ihnen zugetragene Erzählungsstoffe aufzunehmen und in ihren Eigenbesitz an Mythen und Märchen hineinzuarbeiten.[13] Gleiches scheint für Kulte, Riten und allgemeine Lebensformen zu gelten, so daß in diesem Fall wegen eines Sondermerkmals dieser Völker der Stoff, mit dessen Hilfe die volkspsychologische Gliederung allein geschehen kann, zu solchem Vorhaben ungeeignet ist. Ließen sich später einmal die Geistesbeschaffenheiten der hierhergehörigen Völker in älteren, weniger durchmischten Zeiten sondern, so würde der chaotische Gegenwartszustand vielleicht auflösbar werden. Zurzeit aber müssen, dem Gegenwartszustand entsprechend, jedoch dem anthropologischen Befund zuwider, die sämtlichen Völker der kaukasischen Gruppe auch für die Vorzeit als geistige Einheit genommen werden.

---

[13] DiKm VIII ff.

Gewisse Merkmale allerdings scheinen ihnen zu allen Zeiten gemeinsam gewesen zu sein, so die überall hervortretende leichte Bekehrbarkeit zu fremden Göttern. Die Sassaniden stießen zwar auf heftigen Widerstand, als sie den Armeniern den Mazdayasmus aufzwingen wollten, jedoch war das Sträuben stärker politisch als religiös begründet. Kurz zuvor hatte das Christentum sehr leichten Eingang gefunden, war einfach an Stelle der einheimischen Religion getreten, ohne deren hieratische Organisation zu stören; die Söhne der heidnischen Priester lieferten den Grundstock des neuen Klerus.[14] Daher mußte die Phantasie des armenischen Kirchenhistorikers Agathangelus sich krampfhaft anspannen, um die erwünschten Märtyrergeschichten für die neu eingeführten Heiligen beizubringen; vergleicht man die nüchterne Tatsächlichkeit der Berichte über den Tod mittel- und nordeuropäischer Apostel, die auf wirklichen Widerstand stießen und auf den Willen, festzuhalten an der ererbten Religion, so berühren die armenischen Legenden von Rhipsime usw. als schreiend unwahre Erfindungen. Das Verhalten der Georgier, als bei ihnen Byzanz und die Sassaniden um die Vorherrschaft stritten und ihre Eroberungen durch Religionszwang sichern wollten, dürfte echt kaukasisch und ohne Parallele bei andern Völkern gewesen sein: mit Seelenruhe schlossen sie die Kirchen beim Nahen der Perser und die Feuertempel, wenn Rom siegreich war.[15] Geistige Energien waren dabei nicht im Spiel.

So übernahmen die Mykenier vieles aus der Religion der ägäischen Untertanen, die Mitanni den Kult der semitischen Landesgötter; die Hettiter und die Chalder reihten die Götter eroberter Länder ihrem Pantheon ein. Umgekehrt fanden in Armenien die Götter der persischen Volksreligion bereitwillige Aufnahme. Als es den Römern, die wegen ihrer starken etruskischen Tönung so gut dem kaukasischen als dem indogermanischen Kreis angehören, wünschenswert erschien, eine Weltanschauung höherer Kulturfähigkeit zu besitzen, entlehnten sie die der Hellenen. Bei ihnen wie bei den Hettitern gab es die sonderbare Gelöbnisform der evocatio, welche die Götter des Feindes durch Versprechung reichlicher Gaben herüberzulocken suchte.[16] Doch kommt dieses Geistesmerkmal des Römertums nicht ganz allein auf Rechnung ihres kaukasischen Anteils; ihr indogermanischer Einschlag war keltenverwandt.[17] Die gallische und die irische Religionsgeschichte zeigt aber die gleiche

[14] GuKl 411. [15] BsHg 144. [16] WRr 39; SoEv; FdH (2), 20 ff.
[17] KrE 154, 165.

Neigung, einkreuzende Fremdvorstellungen unter Verzicht auf das eigene Geistesgut aufzunehmen, so daß also die Römer in dieser Beziehung von zwei Seiten erblich belastet waren. Bei keinem Volkstum kaukasischer Verwandtschaft ist etwas von ideeller Bindung zwischen dem Gott und den Seinen zu verspüren, und ebenso bekundet sich überall eine vollendete Gleichgültigkeit gegen den gedanklichen Inhalt der Gottesbegriffe, so, wenn die Mykenier die in Kreta vorgefundenen Kultsymbole ohne Rücksicht auf deren Bedeutung übereinander häuften und die Gottesgestalten ineinander wirrten (§ 66), oder wenn die Völker in ihren östlichen Heimatländern, unfähig, den Gott als nach Merkmalen und Betätigungen einheitliche Gestalt zu erschauen, unzusammengehörige und unvereinbare Mythen an die Namen ihrer Götter anschlossen (§ 35, 58).

In das heidnische Georgiertum waren Zaden und Armazd zweifellos als scharf umrissene Gestalten eingeführt worden, aber sie wandelten sich in wesenlose Schemen, von denen eigentlich nur zu sagen war, daß sie als höchste Mächte auf den Gipfeln der Berge residierten.[18] Das hohe Alter dieser Vorstellungen wird bezeugt durch die Thronsitze auf den Bergen der Ägäis (§ 75), die ersichtlich nicht himmlischen Mächten oder gar Personifikationen des Himmels geweiht waren, und, wie sie vormykenisch landesfremd gewesen waren, so auch im indogermanischen Hellas kultisch und religiös wieder zurücktraten.

Die Tendenz, Göttergestalten verblassen zu lassen, bekundet sich bereits in den wenigen bisher aus hettitischen Keilschriften bekanntgegebenen Göttergeschichten (§ 33), denn wenn diese auch einstmals zweifellos als Mythen von göttlichem Tun berichteten, so waren sie doch schon damals dem freien Spiel der Erzählerphantasie anheimgefallen, wurden variiert und vermenschlicht. Das Endergebnis tritt im heutigen Kaukasiertum[19], einschließlich der sog. Bergjuden[20], entgegen: Gott steht da in Kultus und Religionsbewußtsein weit zurück hinter Heiligen und halbgöttlichen Mittelspersonen wie Elias, Georg und anderen. Die erzählende Volksphantasie betätigt sich mit Vorliebe an den Narthensagen, Märchen von halbgöttlichen, noch tiefer als die Heiligen von der Gotteshaftigkeit herabgesunkenen Gestalten, die in großer Zahl und Mannigfaltigkeit bis heute weitergegeben werden, aber, wie aus einzelnen Spuren erkennbar, aus uralter Zeit stammen.

---

[18] WsGh 77 ff. [19] HaCh 208; HaJm 305; SeAb 44 ff., 54 ff.; BrTo 544 ff.; EiVg 299. [20] HaK 186 ff.

Den Beginn bezeichnen die hettitischen Erzählungen vom Wettergott, die anfangs sicher Naturereignisse versinnbildlicht hatten, aber diese Bedeutung nicht festhielten. Sie wurden einem unsymbolischen Erzählen um des Erzählens willen preisgegeben; die Heiligen der heutigen Kaukasier dürften eigentlich als wieder zu höherer Stufe der Göttlichkeit aufgestiegene Narthen zu verstehen sein, während umgekehrt Moses von Chorene (§ 33) rechte Narthenmärchen ganz vermenschlichte, als er sie in seine Geschichte Armeniens einbezog.

Die Narthenmärchen der Mykenier sind in die griechische Heldensage übergegangen, dabei zwar im Munde und im Geist der anders veranlagten Indogermanen bis in die Tiefen umgestaltet, doch nicht so sehr, daß nicht einzelne Züge als Zeugnis der Herkunft stehen geblieben wären, so in der Sage von Prometheus oder vom Kampf des Peleus und der Thetis.[21] Möglicherweise ist überhaupt der hellenische Heroenkultus, der in dieser Art bei keinem andern indogermanischen Volk eine Parallele findet, und der gesamte um Lapithen, Kentauren und Titanen gescharte Sagenkomplex als kaukasisch-mykenischer Nachklang und nicht durch Auslegung auf Ahnenkult und mythische Naturerklärung zu verstehen.

Das eigenartig kaukasische Verhalten gegenüber den Gottesbegriffen dürfte den religionsgeschichtlichen Irrtum bezüglich der angeblich proteusartig in vielfachen Aspekten schillernden „vorderasiatischen großen Urgöttin" verursacht haben (§ 65). Die Erörterung hat auszugehen davon, daß nach ethnographischen Argumenten in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends eine minoisch-mykenische Kolonisation in Syrien stattfand, aus welcher das Phöniziertum hervorging (§ 30). Religionsgeschichtlich dokumentiert sich dieser Vorgang in der Göttin Kedes, einer während der semitisierenden Mode der neunzehnten Dynastie in Ägypten auftretenden Gestalt (§ 70) syrischer Herkunft.[22] Nackt oder mit enganschließendem Gewand bekleidet, steht sie auf einem Löwen, hält in der einen Hand eine Schlange, in der anderen eine Blume[23]; mit Reseph und Min bildet sie eine Trias[24], die vielleicht eine syrische von Baal, Astart und Adon wiedergab. In keiner syrischen Religionsurkunde wird sie erwähnt; auch aus Babylon ist nichts bekannt, was auf eine Verbindung der Istar mit Schlangen gedeutet werden könnte; also war Kedes gewiß nicht im

---

[21] Vgl. HaK 93 ff. [22] GA I (2), § 478, Anm. [23] RM I, 653; III, 1012 ff. [24] EgBm 179, No. 646.

syrisch-semitischen Volkstum entstanden, noch auch dort tief eingewurzelt. Sie läßt sich nur verstehen, als ein unter besonderen Umständen geschaffenes kurzlebiges Gebilde, in welchem sich die chaldische, in der armenischen Anahid enthaltene (§ 58) und auch aus der Ägäis belegte[25] Blumengöttin mit der urägäisch-mykenischen Schlangengöttin verband (§ 66). Schon in spätminoischer Zeit war diese letztere mit der Todes- oder Taubengöttin vereinigt worden, und ebenso war, wie zypro-mykenische Siegel belegen[26], die urägäische Mutter- und Löwengöttin einbezogen. Zu diesen nach Westen weisenden Elementen der Kedesgestalt gesellten sich nun einheimisch-syrische; so ward sie in Anlehnung an östliche Kunstformeln auf den Löwen gestellt, gleich der Muttergöttin Kleinasiens, und von vorne gesehen abgebildet, wie die nackte weibliche Gestalt auf den hettitischen Siegelrollen. Dementsprechend wird ihr Name Kedes als Kedesche zu deuten sein, also auf ein in den Gottesbegriff eingegangenes ursyrisches Element (§ 70) verweisen, das der Mylitta, die in diesen Ländern die Idee des Weibtums beherrschte und dazu zwang, ganz allgemein das genus der Göttin als sexus zu verstehen. So mußte ja auch der semitische Baal, männlich, aber nicht erotisch gedacht, sich einspinnen lassen in Ehe und Geschlechtlichkeit.[27]

Kedes ist eine komplexe Göttin wie Atargatis, aus ungefähr den gleichen Elementen zusammengefügt und ihr daher einigermaßen wesensähnlich. Doch ist letztere ganz östlich, während erstere, wie die Schlangen bezeugen, ihre kaukasischen Elemente wenigstens teilweise von Westen her erhielt. Allerdings fehlen ihr die Tauben, und es muß eine offene Frage bleiben, ob diese bereits in Syrien oder erst — vielleicht aus Gründen künstlerischer Gestaltung — in Ägypten fortblieben. Die Häufung unzusammengehöriger Attribute und Merkmale ist in beiden Fällen ein Werk des kaukasischen Volkstumseinschlags. Weil aber die syrischen Religionsüberlieferungen schon im Altertum aufgezeichnet wurden und somit die bestbekannten oder die leichtest zugänglichen waren, so haben sie für die Einordnung der vereinzelten Nachrichten über die Religionen der anderen vorderasiatischen Völker und besonders für die archäologischen Funde das Schema geliefert: die sekundäre Legierung ward hingenommen als Urform und die nachträgliche Verwischung der Sondermerkmale als eine von Anfang an vorhandene Undeutlichkeit der Abgrenzung (§ 65).

---

[25] DsCp Abb. 270, 289; BK Abb. 324 e. [26] EvPc 166. [27] BnAe 18 ff., 21 ff.

Die Stärke der alarodischen Begabung lag auf praktisch-technischem Gebiet; davon zeugen die bis in graueste Vorzeit zurückgehenden Leistungen auf dem Feld des Bergbaues und des Hüttenwesens (§ 27), die mykenischen Burgen (§ 20), die chaldischen Kanäle und vieles andere mehr. Nicht weniger auf das tatsächliche des Lebens eingestellt waren die Römer. Hier überall ward die ganze Energie nach dieser Richtung verausgabt, so daß nur ein Mindestteil von Kraft übrig blieb zur Ausgestaltung einer Gedankenwelt volkseigenen Wachstums. Die geistige Veranlagung enthielt nur schwache Keime, die zu solcher Entfaltung drängten, und kein Bedürfnis nach religiöser oder philosophischer Vertiefung. Kult und Götterlehre war wie ein sachlicher Besitz nicht mit der Persönlichkeit verknüpft, sondern im Bedarfsfall austauschbar gegen einen anderen, der zurzeit den Bedürfnissen besser entsprach. Es besteht eine augenfällige, allerdings auf einige wenige Züge beschränkte und weder auf Blutsgemeinschaft noch auf Kulturzusammenhänge, noch auf Gleichartigkeit der Daseinsbedingungen beruhende Übereinstimmung zwischen dieser kaukasischen und der gegenwärtig angelsächsischen, als Amerikanismus bezeichneten Geistesart, die eine Konvergenz unabhängiger Entwicklungslinien darstellt und die Eigentümlichkeit der kaukasischen Art als psychologisch möglich anzuerkennen zwingt. Wo aber kein Bedürfnis vorhanden ist, die gleich abgeschlossenen Tatsachen mosaikartig nebeneinander gestellten Gedanken zu höherer Einheit zu verschmelzen, und wo rein Geistiges den allein auf Reales eingestellten Geist nicht zur Produktivität, zur Gestaltung verbindender Gedanken anregt, ja ihn nicht einmal in Bewegung zu setzen vermag, da entbehrt geistige Einkreuzung von Vorstellungsweisen und Denkinhalten der Völker anderer Kultur durchaus der Kraft, Krisen im geistigen und religiösen Leben zu erzeugen: Völker dieser Art sind immun und ihrem Wesen nach darauf angewiesen, Kultur allein unter dem Aspekt der Zivilisation anzusehen.

**§ 86.** Das babylonische Pantheon umfaßt eine sehr viel größere Anzahl von Namen als irgendein kaukasisches oder das irgendeines anderen Volkes überhaupt. Wie überall in der Urzeit bildete sich jede Stadt ihre eigene Götterwelt aus, und dazu kam, daß jedes der vielen Völker, die im Lauf der wechselvollen Geschichte das Land erobert und mehr oder weniger vorübergehend beherrscht hatten, seine eigenen Götter mitbrachte und ansiedelte. Das Besondere aber, das die Vielköpfigkeit der Götterwelt über das sonst vorkommende Maß weit hinaus steigerte, war das schon zu

sumerischer Zeit einsetzende theologisierende Denken, das zunächst den vorhandenen Göttern in genauer Abspiegelung menschlicher Verhältnisse einen vollständigen Hofstaat mit Staatsbeamten und Dienerschaft hinzufabulierte.[28] Neben Marduk standen so ilu minâ-ikul-bêli (Gott Was-will-mein-Herr-essen) und ilu minâ-ishti-bêli (Gott Was-will-mein-Herr-trinken), Namen, die beweisen, daß diese Götter und alle ihresgleichen nicht aus Kultus und Mythus, sondern aus schematisierender Spekulation hervorgegangen waren. Schließlich erhob man auch noch „kultische Anreden", d. h. Titulaturen, die dem Gott in den Hymnen beigelegt wurden, zu besonderen Göttern, so daß offenbar schon sehr früh das Bedürfnis aufkam, dieses Chaos von Namen systematisch zu ordnen.[29] Der so entstandenen, sechs Tafeln füllenden Liste in ihrer sozusagen wissenschaftlichen Absicht vergleichbar ist höchstens das von Philo Byblius überlieferte Verzeichnis der phönizischen Götter, von dem wohl kaum festzustellen ist, ob es einheimischer Priesterschaft oder erst hellenistischem Gelehrtenfleiß seine Entstehung verdankt. Die sonst in Vorderasien gefundenen Aufzählungen, eine hettitische[30] und eine chaldische[31], verfolgen rein kultische Zwecke und beabsichtigen nur eine Festlegung des Opferwesens.

Es könnte scheinen, als wäre damit nur ein für die Kenntnis der geistigen Volkstumsmerkmale gleichgültiger Unterschied der Kulturstufe bezeichnet, indem es bei den Babyloniern zur Ausbildung einer Wissenschaft, eines Nachdenkens über Religionslehren gekommen wäre, bei den Kaukasiern dagegen nicht. Jedoch zeigt die Weiterentwicklung der babylonischen Theologie, daß mit dieser Systematisierung der Götter ein Weg betreten war, der den kaukasischen Stämmen ihrer geistigen Veranlagung nach unbetretbar blieb, denn der Zahlvermehrung folgte die Vereinfachung dadurch, daß die Einzelgötter als Aspekte einem größeren zugeordnet wurden, ohne dadurch ganz ihre Sonderstellung zu verlieren. So erschien

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Nergal, | eigentlich | Todesgott, | als Marduk, | Gott des Krieges, |
| Enlil, | „ | Herr der Erde | „ „ | Gott der Herrschaft, |
| Sin, | „ | Mondgott, | „ „ | nächtl. Erleuchter, |
| Samas, | „ | Sonnengott, | „ „ | Gott der Gerechtigkeit, |
| Adad, | „ | Wettergott, | „ „ | Gott des Regens |

und so fort.[32] Durch ähnliche Agglomeration früher getrennter Gottesbegriffe stieg Istar zu einer der höchsten

[28] CT 5 f. [29] ZiGl 83 ff. [30] KUB VI, 45, I, 37 ff. [31] SyJv No. V. [32] CT 9 f.

Stellen im Pantheon auf. Der hiermit sich vorbereitende Monotheismus gelangte aber nicht zur Vollendung.

Bei den Hellenen durchschritt der Übergang von primitiver Vielköpfigkeit der lokalen Götter zu einem in der Zeushymne des Kleanthes ausgesprochenen Monotheismus gleichfalls eine Periode der Zusammenfassung und Gleichsetzung begrifflich verwandter Gestalten. Während aber Zeus seine Erhebung zum Götterkönig und später zur Einzigkeit der in ihm repräsentierten Idee verdankte, waren Marduk und Istar beide ursprünglich Götter untergeordneten Ranges, die durch äußere Geschichtsumstände höhere Geltung erlangten. Marduk war Stadtgott von Babylon; als diese Stadt durch die Dynastie von Amurru die erste des Landes wurde, wirkte der Rang des menschlichen Königs auf den des göttlichen Stadtherrschers zurück: Marduk trat an Stelle Enlils von Nippur, der bis dahin als göttlicher Herr des irdischen Regiments gegolten hatte, verdrängte ihn sogar aus der Kosmogonie, aber nur für den Herrschaftsbereich Babylons. Als Assyrien sich zur politischen Vormacht erhob, trat dort der einheimische höchste Gott Assur trotz der bei Babylon verbliebenen kulturellen Vormacht an die Spitze der Götterschaft, und es konnte wenigstens der Versuch gemacht werden, auch in der Kosmogonie die Taten des Marduk an den Namen des Assur zu heften.

Durch Agglomerierung einer Mehrzahl von Göttern, deren einer die Zentralidee des Gesamtbegriffes bildete, ist auch der Jahwe des Judentums entstanden, dessen Name vielleicht aus der Sprache einer der hier einstmals ansässig gewesenen, aber untergegangenen Volksarten stammte, jedenfalls noch keine allgemein überzeugende Ausdeutung gefunden hat. Ein im südlichen Qades ansässiger Feuergott (§ 35), ferner ein Wettergott des allgemein in Vorderasien verbreiteten Typus [33] und eine Schlangengottheit [34] sind ohne weiteres erkennbar, aber nicht die einzigen, die unter teilweise sehr einschneidenden Veränderungen des Wesens und des Mythus einbezogen wurden. Wahrscheinlich hat ein jedes der hier eingedrungenen Völker einen Beitrag zu der Gesamtheit geliefert, so daß es möglich sein müßte, ursyrische, semitische, kaukasische und andere Elemente gegeneinander abzugrenzen, wenn nicht ihre Erkennung durch die nachfolgende, rücksichtslos umgestaltende Überarbeitung unmöglich geworden ist. Gegenwärtig läßt sich nur feststellen, daß die einbezogenen Numina und Heiligtümer psychologisch verschiedenartig und zum Teil in

---

[33] Richter 5, 4f. [34] MJn 426f.

primitivster, uneingeschränkt zaubergläubiger Denkweise konzipiert sind. Das gilt für die erwähnte Schlangengottheit, die des Seelenbegriffs noch ganz entbehrt, in höherem Grade noch von der Bundeslade, einerlei ob man sie als Behälter eines Meteors, wie ein solches noch jetzt in Mekka den Mittelpunkt des Kultus bildet, als einen mißverstandenen Osirissarg oder als einen transportablen Götterthron ansieht. Sie war und wirkte als ein echter und rechter Fetisch, der jegliche Verletzung des Tabu rächte. Sie zu berühren, auch wenn es geschah, um Sturz und Beschädigung zu verhindern, sogar sie nur anzusehen, hatte den Tod zur Folge für jeden, der nicht zum Priestertum bei ihr berufen war.[35] Eben darum hatte sie ursprünglich nur für einen Teil des Gesamtvolks, für die Ephraimiten, oder nur für eine diesen zugehörige engere, um die Priesterfamilie der Söhne Elis gescharte Gruppe religiösen Wert; weil sie aber einmal in die geschichtliche Überlieferung hineingelangt war, mußte sie später durch freie Dichtung mit Jahwe verbunden werden und ward darum mit Moses und Aaron in Beziehung gesetzt, obwohl die Vermutung gerechtfertigt scheint, daß Moses als Priester des Feuergotts, Aaron als der des stiergestalteten Wettergotts sich eigentlich untereinander und der Bundeslade völlig fremd waren. Im Tempel des neubegründeten davidischen Königreiches fand dieses Stammesheiligtum Aufnahme; dann aber ist von ihm niemals mehr die Rede, sei es, daß die jüdische Religion der Fetischgläubigkeit entwachsen war, sei es, weil überall ein Fetisch nur solange Achtung findet, als er sich mächtig und siegreich erweist. Wird er geraubt oder wird er von Feinden zertrümmert, so bewährt sich damit seine Unwirksamkeit; er wird wieder ein bloßer Gegenstand, dessen Verlust sich leicht verschmerzen läßt.

In der babylonischen Religion scheinen Heiligtümer von der Art der Bundeslade nicht vorgekommen zu sein; jedenfalls traten sie ganz und gar zurück hinter den seelisch aufgefaßten Göttern und Dämonen. Unbabylonisch ist aber auch die jüdische Konzeption eines Gottes, von dem man sich kein Bildnis oder Gleichnis machen darf; sie war semitischen, d. h. arabisch-beduinischen Ursprungs, denn dieses Verbot, das auch für den Allah des Islam gilt, entsprach der angeborenen Denkart des Arabertums. Es fand, selbst wenn es dort als Entlehnung aufgetreten wäre, widerstandslos Eingang und Fortbildung, wie etwas auf eben diesem Boden Gewachsenes. Unanschaulich gedacht waren

---

[35] 1. Sam. 6, 19; 2. Sam. 6, 6.

die meisten arabischen Volksgötter; das Vergegenwärtigungsbedürfnis der Opferdarbringenden hielt sich an Steine, die nicht Altäre, sondern Repräsentanten des Gottes waren[36], formlos und gestaltlos wie dieser. Deshalb gehören Jahwe und Allah ethnographisch wie psychologisch zusammen mit Fetischen und Massebben, insgesamt Zeugnisse für die unplastische, keiner Gestaltung fähige Phantasie des reinen Semitentums. Wenn also auch sprachlich der Typus des Ursemitischen am reinsten bei den Akkadern zu finden sein mag[37], schon weil von ihnen die ältesten Überlieferungen vorliegen, so haben sich doch in ihrer Religion die im Ausgangsgebiet oder unter dessen Lebensbedingungen verbliebenen Stämme der ursprünglichen Art näher gehalten. Angeborene Schwäche der gedanklichen Gestaltungskraft mag zusammengewirkt haben mit der Landesbeschaffenheit, die in ihrer Gleichartigkeit dazu verlockte, auch die über das Leben herrschenden Mächte in zerfließender Wesenheit zu erschauen. Es besteht in dieser Beziehung eine gewisse Ähnlichkeit zwischen kaukasischen und semitischen Gotteskonzeptionen, aber sie ist ohne ethnographischen Wert und nur ein Kennzeichen der hier wie dort bewahrten primitiven Unentwickeltheit.

Wo das Denken der semitischen Völker über diese Stufe hinausschritt, da unterwarf es, besonders im Gegensatz zum Verhalten der armenischen Heiden, den durch Agglomeration zustande gekommenen Gedankenkomplex der Herrschaft einer Zentralidee. Das ist ersichtlich bei den Babyloniern und Assyrern, am deutlichsten aber eben bei Jahwe. Es genügt, als Beleg die in der Adadkomponente vollzogene Trennung zwischen dem Wettergott und seinem Sinnbild, dem Stier oder dem goldenen Kalbe, anzuführen. Semitisch, den Erfahrungen des Wüstenlebens entnommen, dürfte schließlich auch noch die Auffassung sein, daß Göttermacht sich weit mehr in zerstörender Gewalttat als in Segnung ausdrücke, ein Pessimismus der Weltanschauung, der in den babylonischen wie in den biblischen Psalmen überall einklingt, als herrschender Gedanke oder bloß als Unterton. Glücklich, wer im Besitze der Gegenwart den Blick von der Zukunft abwenden kann: das scheint als Moral aus dem Zwiegespräch des Gilgames und des aus dem Grabe heraufbeschworenen Enkidu hervorzugehen. Wem aber die Gegenwart nur Leiden bot, wie den Juden in ihrer Bedrängung durch kriegstüchtigere, überlegene Nachbarn, der mußte, um der Verzweiflung zu entgehen, krampfhaft

[36] WlAh 22, 25, 99. [37] UnWu 19 ff.

nach Zukunftshoffnungen suchen. Das wirkliche Leben ward Trauer, die wirkliche Erde ein Tal des Jammers, nur Zaubergewalt eines Gottes schien Wandel bringen zu können, und zaubergläubiges Übertreiben ritueller Strenge mußte diesen erzwingen. Von Klagen aller Art hallen die aus solcher Denkweise geborenen Gesänge wider; von Trauer ist wohl die Rede, jedoch niemals von Tragik, die nur bestehen kann, wo die Lebensauffassung das Leid geistig zu bemeistern weiß. In den Gestalten des Hiob und des Moses liegen Ansätze zu Tragik, aber in schwächlicher, rein äußerlicher Lösung wird bei jenem der Untergang abgewendet und alles wieder zum Guten gekehrt, während Moses, der aus verdienter Strafe das gelobte Land zwar erschauen, aber nicht betreten darf, durch diese Rechtfertigung seines Leids der Heldenhaftigkeit entkleidet wird; er starb als reuiger Sünder, dem traurigen Gegenteil tragischer Kraft.

**§ 87.** Während in der Systematik der indogermanischen Sprachen germanisch und persisch weit voneinander getrennt stehen, ähnelt sich die Geistesart der beiden Völker in vielen Zügen, besonders in der Richtung, welche bei ihnen die sagenschaffende Phantasie einschlug. Pericihres mannhafte Streitbarkeit, die vielleicht nachklingt in dem Märchen der Tausendundeinen Nacht, das von Scharkans Kämpfen mit der Byzantinerin Ibriz erzählt, gemahnt an Brünhild von Helgoland, die Vasallentreue unabhängig denkender Lehenskönige an Hagens Verhalten zu Gunther oder Rüdigers zu Kriemhild. Rustem und Suhrab gleichen dem Hildebrand und Hadubrand. In keinem dieser Fälle dürften indogermanische Urgemeinsamkeiten vorliegen, sondern verwandte Geistesart wird die gleichen Wege des Fabulierens eingeschlagen haben. Sal und Rudabe neben Siegfried und Kriemhild, Loki und sein Weib, die den in der Schlangengrube Liegenden vor dem herabträufelnden Gift schützt, neben Bezhan und Menische sind parallele Gestalten und für die Erkennung und Kennzeichnung der völkischen Geistesarten wertvoll, gerade weil zwischen ihnen kein urzeitlicher Zusammenhang besteht. Sie sind geistesverwandt, aber voneinander unterschieden wie die Landschaften des nördlichen und südlichen Himmelsstriches.

Die hellenische Heldensage entstammt einer geistig anders gearteten Welt und stimmt in den Motiven der Handlung sehr wenig überein mit der germanischen und persischen. Was aber die drei als eine Sonderart des Menschentums zusammenschließt, das ist das Verständnis für Tragik, die ihnen gemeinsame, aber schwer in dürren Worten de-

finierbare Einstellung zu Tod und Untergang. Rustem bleibt, anders wie Moses, Held bis zuletzt, obwohl die Sage ihn, der zuerst Lichtheld war, am Ende Lichtfeind, also — in alttestamentlicher Sprache gesagt — zum Sünder gegen Gott werden läßt; die Bewunderung bleibt ihm treu, auch wenn sein Erliegen berichtet wird. So wie die Weltanschauung der Perser in der Religion die Not und das Leid des Lebens überwand durch die Lehre vom endlichen Sieg des Guten im Weltkampf gegen das Böse, so besaß sie auch in der Dichtung die Kraft, sich geistig über Untergang und Sterben zu erheben, ohne zu beschönigen, abzuschwächen oder umzubiegen. Darum fanden, wie es scheint, von allen Werken der Hellenen gerade die der großen attischen Tragiker Eingang in Persien; trotz des gegen „Rûm“ tobenden Krieges wurden am Hof des Partherkönigs Orodes — als Festspiel zur Verlobung seines Sohnes — die Bakchen des Euripides aufgeführt, als die Niederlage des Crassus gemeldet wurde.[38] Der Schauspieler, der das Haupt des Pentheus auf den Thyrsus stecken sollte, nahm statt dessen das als Siegesbeweis gesendete des Crassus und trug dieses einher, als er die Worte seiner Rolle rief:

*Vom Gebirge zum Palast bringen wir einen Schößling,*
*frisch geschnitten, herrlichen Fang!*

Barbarische Wildheit drängte sich vor; das Verständnis für Dichtung war der sonstigen Kulturhöhe vorangeeilt. Ein Volk, das sich geistig voranbewegt, hält im Vordringen auf verschiedenen Lebensgebieten nicht überall Gleichschritt, sondern dort, wo das regsamste Verständnis und die rüstigste Begabung waltet, eilt es jäh über die allgemeine Linie der Front vorwärts.

Notwendigerweise verhielten sich daher Perser und Babylonier, Völker von so verschiedener Grundeinstellung zum Lebensganzen, auch in allen Einzelheiten der Denkweise und der Gedankeninhalte gegensätzlich. Agglomerierte Gottesgestalten wie bei Kaukasiern und Semiten kamen bei Ariern, Hellenen und Germanen nicht vor, sondern die Zentralidee gab den Ursprung und den Mittelpunkt der Gestaltung (§ 37). Dieser Unterschied der Denkweise brachte es mit sich, daß Begriffsmythologeme weder von Kaukasiern noch von Semiten geschaffen wurden, wohl aber seit uralter Zeit von den Ariern, später von den Hellenen zur Zeit der orphischen Theologien, zuletzt von den Germanen in manchen Gestalten der kosmogonischen und eschatologi-

---

[38] Plutarch, Crassus 33.

schen Eddalieder, gedankenverwandt auch im nordischen Balder (§ 78).

Aus dieser geistigen Einstellung der Arier erklärt sich die Umwandlung des altarischen Indra bei den Persern, der als Verethragna fast zu einem Begriffsmythologem „Sieg“ wurde[39], und die Zwiespältigkeit der Ardvi Sura Anahita im Avesta, das unausgeglichene Nebeneinander des Kanäle speisenden, nutzbar gemachten Flusses und einer Helden beschützenden Göttin. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der erstere Aspekt, der auch in der armenischen Anaitis den Mittelpunkt des Kultus bildete, der ursprüngliche, dem Kaukasiertum entstammende, der zweite aber Schöpfung des aneignenden persischen Dichters war. Dabei konnte das kleine Epos von der Geschichte des Hvareno den Anknüpfungspunkt liefern, weil die Fürsorge für Kanalbau, Bewässerung und für Fruchtbarkeit des Landes, das göttliche Werk Ardvi Suras, im irdischen Leben Persiens eine Angelegenheit des Königs war[40] und ist. Nächst dem Mut im Streit galt es für höchst ehrenwert, viele Söhne zu zeugen, und dem Sohnesreichsten sandte der König alljährlich ein Geschenk.[41] Er hatte also dadurch die Fürsorge für reichlichen — und selbstverständlich auch für gesunden und kräftigen — Nachwuchs seines Volks; da Menschenreichtum die primitivste Machtgrundlage aller Staaten ist, gehört diese Fürsorge stets und überall zu den Aufgaben des Regenten. Umgekehrt aber lag der Gedanke nahe, mit einer unabhängig davon auch bei der indischen Sarasvati vollzogenen Gedankenverbindung der bereits dem Königtum beigesellten Göttin des pflanzlichen Gedeihens nun alle Sorge um Fruchtbarkeit, auch um die tierische und menschliche, zuzuweisen, mit der das kaukasische Urbild nicht behaftet war. Die dritte königliche Pflicht, Sieghaftigkeit und Heldentum, äußerer Glanz, die Weihe der Macht, konnte ebenfalls, sobald einmal die Brücke von Hvareno zu Ardvi Sura Anahita geschlagen war, überfließen. Damit aber war die Zentralidee gefunden in Anlehnung an die des Hvareno, und so die fremdstämmige Göttin, freilich mit keineswegs dauerndem Erfolg, der arischen Denkweise gemäß neugestaltet.

Es ist selbstverständlich, daß Götter dieser Art, sowohl die naturhaften wie die begriffsmythologischen, nur kosmisch gedacht, aber nicht wie bei einem Fetisch an einen Gegenstand oder an eine Kultstatue geheftet werden können. Schon Herodot (I, 131) hat diese Eigenart der

[39] AvLm 132. [40] Herodot III, 117. [41] Herodot I, 136.

persischen Religiosität erkannt, die ihm als schroffer Gegensatz zur babylonischen und wohl auch zur hellenischen, oder — in heutiger Ausdrucksweise — als Ablehnung allen Götzendienstes auffallen mußte: „Bildsäulen, Tempel und Altäre zu errichten, halten sie für unrecht, ja sie machen denen, die es tun, den Vorwurf der Torheit, und zwar, wie mir scheint, deshalb, weil sie sich die Götter, anders wie die Hellenen, nicht in Menschengestalt denken".

Bekanntlich bedürfen diese Angaben einiger Einschränkungen. Einen vermutlich achämenidischen Tempel der Anahita (Aine) in Ekbatana erwähnte Polybius (§ 52); Darius selbst berichtete, daß er die von dem Mager Gaumata zerstörten Tempel wieder hergestellt habe[42], und es liegt in Anbetracht der zahlreichen anderweitigen Nachrichten über den in umschlossenen Räumen vor sich gehenden Feuerkult kein Grund vor, diese Nachricht umzudeuten und etwa auf zerrüttete heilige Bezirke zu beziehen. Auch sind ja in Pasargadae und Persepolis noch achämenidische Tempelbauten erhalten.[43] Vielleicht ward Herodots Gewährsmann durch den Umstand irregeführt, daß die hellenischen Tempel in Grundriß und Formen vom Stil der Profanbauten abwichen, während die Perser einen solchen Unterschied nicht kannten. Auf der anderen Seite liegen aber auch Belege für den Freiluftkult vor, den Herodot für den einzigen in Persien üblichen hielt, und zwar in den großen Doppelaltären am westlichen Abhang des Huseinkuh und bei Pasargadae.[44] Sie könnten als dauernd brennende Altäre an heiliger Stätte der Schauplatz der von Herodot beschriebenen Opferriten gewesen sein, jener blutigen Weihehandlungen, von welchen der Anahitahymnus in ungeheuerlicher Übertreibung erzählt. Vielleicht aber waren sie Sitz eines reinen Feuerkults, Ersatz für die natürlichen Feuerquellen, auf deren Verehrung im Avesta und in den Pehlewischriften so oft hingewiesen ist. Jedenfalls sind sie als Besonderheiten anzusehen, die der Allgemeingültigkeit der Feststellung Herodots nicht widerstreiten. Es darf auch nicht außer acht gelassen werden, daß die höchst mühsame Arbeit, mit welcher diese Altäre aus dem gewachsenen Fels herausgehauen sind, ebenso die Bogenarchitektur, die im sonstigen Bauwesen der Achämeniden nicht vorkommt, an die Leistungen der alarodischen Völker gemahnen. Da diese, wie ohnehin aus mancherlei Anzeichen gefolgert werden muß (§ 18, 52), einen nicht unbedeutenden Einschlag im Volkstum der Persis geliefert haben, so ist also

[42] WB. Inschr. Bh, § 14. [43] SaHe 4, 152. [44] SaHe 89 ff.

nicht einmal ganz gewiß, ob diese Felsaltäre wirklich als eine rein persische Angelegenheit hinzunehmen sind.

Uneingeschränkt gültig ist dagegen Herodots Angabe über das Fehlen von Bildsäulen im persischen Kultus, vorausgesetzt, daß man die Frage nicht verwirrt durch Heranziehung von Belegen für Standbilder von Gottheiten persischen Namens außerhalb Irans, in Armenien[45] oder in Assur[46], noch auch von Werken dekorativer Kunst, die mit Religionsauffassungen nichts zu tun haben. Zu letzteren gehört das Ahuramazdabildnis auf dem Behistunrelief, eine dekorative Symbolik nach assyrischem Vorbild, nicht minder die Götterbilder, die am Wagen des letzten Darius geprangt haben sollen.[47] Man wird sich angesichts der kunstgewerblichen Funde in Susa[48] die persischen Prunkgeschirre ähnlich den skythischen Pferdeausrüstungen[49] zu denken haben, nur eigenartiger und weniger an hellenische Vorbilder angelehnt. Jedenfalls handelt es sich bei diesen Dingen um dekorative Kunst ohne Erkenntniswert für Religionsgeschichte.

Ein Verstoß gegen persische Götterlehre war es, wenn Artaxerxes II. die Aufstellung von Kultbildern der Anahita veranlaßte, vermutlich weil ihn elamisch-babylonische Vorstellungen stärker als persische beherrschten (§ 52). Der hergebrachte Ritus wurde dadurch nicht geändert, vielmehr stellten die alten Formen sich alsbald wieder her mit ihrem Feuerdienst und der Hersagung heiliger Texte ohne Verwendung eines Kultbildes, wie solches aus Lydien und Armenien ausdrücklich berichtet wird (§ 56) und ebenso aus dem sassanidischen Persien gelegentlich einer anekdotischen Erzählung, welche die Stellung der Priester zum Königtum beleuchten soll.[50] Auch die Bilder des Ormuzd und der Anahita auf den Reliefs von Persepolis sind nicht kultisch zu verstehen, sondern gleich den Analogien aus der christlichen Kunst als dekorative Symbolik.

Die Unkörperlichkeit persischer Göttervorstellungen war nicht das Ergebnis einer im Fortschritt der Kultur eingetretenen Vergeistigung, sondern, wie die uralten Apotheosen von Eid und Vertrag (Varuna und Mithras) bezeugen, eine notwendige Äußerung angeborener Denkweise. Eine Religion, wie die babylonische, die den Feind dauernd niederhalten zu können wähnte, wenn sie dessen Götterbilder zertrümmerte oder davonschleppte, konnte den Persern nichts zur Entlehnung bieten; sie mußte ihnen als

---

[45] Strabo XV, 733. [46] JeGb 1048. [47] Curtius III, 7.
[48] MiP VIII, 29 ff. [49] ToK 115; EbSr 105. [50] BiCh 213.

unverständigste Torheit erscheinen. Jedoch ist der Gegensatz der Denkweisen damit noch keineswegs erschöpfend bezeichnet; er greift über bis in die tiefsten Grundlagen der geistigen Einstellung und besteht fort bis zum heutigen Tage als die schwerst zu überbrückende Kluft zwischen der semitischen Art, die im Judentum und, durch dieses übermittelt, in der christlichen Religionslehre fortlebt, und der germanisch-deutschen, die in der Gegenwart an Stelle der arischen getreten ist.

## II. Zauberglaube und Dogmatismus.

**§ 88.** Es ist nunmehr zurückzugreifen auf den Gegensatz von stetiger und zauberhafter Kausalität (§ 5), um dem früher im Stile einer erkenntniskritischen Betrachtung Gesagten den Nachweis anzufügen, daß es sich hierbei um Merkmale völkischer Geistesarten handelt. In den unentwickelten Stufen aller Völker kommt zwar der Glaube an die Kraft zaubermäßiger Verursachung überall vor; umgekehrt rechnen alle Völker, die den Zauberglauben auch auf höherer Stufe beibehielten, doch stets daneben mit dem Dasein stetiger Kausalität und haben es von jeher getan. Die Unterschiede äußern sich in der Ausdehnung und in der Bedeutung, welche der Geltung der beiden Kausalitätsauffassungen zugewiesen wird beim Aufstieg zu durchdachter Weltanschauung, besonders gegenüber solchen Verursachungen, die sich der unmittelbaren Beobachtung entziehen.

Demnach ist aus den Beschwörungs-, Weissagungs- und Zauberritualen, die sich in den Keilschriften von Boghazköi gefunden haben, nicht allzuviel über die geistige Einstellung dieses Volkes zu folgern: sie können immer noch ein bloßes Zeugnis primitiver, kulturell noch unentwickelter Denkweise gewesen sein, und es scheint, wenn man den Berichten aus der Gegenwart trauen darf, daß heute der Aberglauben der Armenier und Kaukasier nicht über das in den entsprechenden Volksschichten der Europäer Vorkommende hinausgeht. Der Wandel, der sich hierin zwischen den mehr als drei Jahrtausende auseinander liegenden Beobachtungspunkten vollzogen hat, beweist jedoch keine volkseigene Abneigung gegen Zaubergläubigkeit in Anbetracht der kulturellen Durchkreuzungen, die Ariertum, Hellenismus, Judentum, Christentum und Islam für diese Lande mit sich gebracht haben. Im Gegenteil ist die Bereitwilligkeit auffallend, mit welcher die alarodischen und hettitischen Völker die babylonische Weissagungsmethode der Leberschau aufnahmen, und die

Zähigkeit, mit welcher wenigstens die Etrusker daran festhielten. Doch kommt dabei wiederum der Mangel dieser Völker an Begabung für theoretisches Denken überhaupt in Betracht, die Abneigung, sich um Dinge dieser Art viel zu sorgen: die Haruspizie schien geeignet, die allgemein menschliche Sehnsucht nach Enträtselung der Zukunft zu erfüllen, und deshalb wurde sie, da kritische Bedenken außerhalb des geistig Erreichbaren lagen, weiter angewendet.

Der Mittelpunkt und Lehrmeister alles vorderasiatischen Zauber- und Wahrsageglaubens war Babylon. Der zugrundeliegende Gedankengang stand jedoch kaum so klar gefaßt im Bewußtsein, als die Gegenwart, wenn sie sich in dieses Wirrsal hineinzufühlen sucht, ihn formulieren möchte: „Man glaubte eben, daß alle Geschehnisse in der Welt besonderen Gesetzen unterworfen seien, und daß ein Kausalzusammenhang zwischen jenen und bestimmten Naturvorgängen, die entweder zufällig eintreten oder absichtlich herbeigerufen werden können, bestünde."[1] Er war sicherlich in der Urzeit lockerer geschlungen und ging aus von der Gleichsetzung des Vergleichbaren: Die Lebern der Opfertiere (oder die Stellung der Sterne am Himmel oder irgend andere Tatbestände) sind sehr verschiedengestaltig; verschiedengestaltig sind auch die menschlichen Schicksale, also decken sich die beiden Arten von Verschiedengestaltigkeit, und es ist nun durch Beobachtung festzustellen, wie die Sonderarten auf beiden Seiten sich entsprechen. Die auf dieser Grundlage erbauten Systeme der Omenkunde, der Leberschau, der Astrologie usw., sind Erfahrungswissenschaften wie die gegenwärtigen, soweit die Forschungsweise in Betracht kommt; sie arbeiteten mit der Aufstellung von Hypothesen und mit deren Konsistenzprüfung.[2] Nur das Grundaxiom, das zwar den Babyloniern und den ihnen Gleichdenkenden durch überzeugende Konsistenzbelege gestützt schien, wenn sie überhaupt daran dachten, seine durch Denkgewohnheit selbstverständlich gewordene Gültigkeit zu kritisieren, weist die „chaldäische" Wissenschaft aus dem Bereich des heute „wissenschaftlich" genannten, stetige Kausalität fordernden Denkens hinaus.

Wenn die mazdayasnischen Perser, wie zahlreiche Stellen des Avesta bezeugen, alles Zauberwesen als dewisches Beginnen verurteilten, so geschah das nicht, weil sie durch Erfahrung die Ergebnislosigkeit solchen Unternehmens kennengelernt hätten; sie waren von der Gefährlichkeit, also von der Möglichkeit und Wirksamkeit der Zauberei über-

---

[1] MeB II, 198. [2] Zur Terminologie: SSg 272.

zeugt, und wie noch gegenwärtig bei der Behauptung von der Abhängigkeit zwischen Wetterumschlag und Mondwechsel, so konnte sich gewißlich bei der chaldäischen Mantik der Kritiker auf ebensoviele Fälle von eklatanter Bestätigung als auf schreiende Fehlprophezeiungen berufen. Die Anhänger legten auf erstere, die Gegner auf letztere den größeren Wert, weil von vornherein instinktiv oder anlagemäßig ihre Einstellung gegeben war. Beschwörungen waren allerdings vorwiegend auf Dämonen gerichtet als Abwehr oder als Herbeirufung; die Gegner betonten, weil sie schon der Hereinziehung von Zauberkausalität abgeneigt waren, die üble Seite, die Anhänger beschränkten sich darauf, die als schädlich erachtete Betätigung zu hemmen.

Die Ablehnung aller zaubermäßigen Erklärung des Geschehens bei Homer und, ihm folgend, in der hellenischen Weltanschauung ist bekannt[3]; es finden sich zwar mancherlei Spuren davon, daß auch hier die Vorwelt anders dachte, jedoch ein Satz wie der des Hektor (Ilias XII, 243):

εἷς οἰῶνος ἄριστος, ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης

wäre in babylonischer Welt nur als Ausdruck frevelhafter Blasphemie und als Anlaß zu schwerstem Götterzorn denkbar, während er bei Homer gerade umgekehrt die Heldenhaftigkeit des in hellstes Licht gestellten Feindes bewähren soll.

Wie bereits in anderen Fällen, so treten auch hier neben Hellenen und Iranier als geistesverwandt die Germanen, wenngleich ihre Entwicklung so frühzeitig von fremder Kultur überflutet wurde, daß die Geschichte an selbständigen Schritten nur die ersten, die Richtung ihres eigenen gedanklichen Wesens andeutenden, erkennen läßt. Spruchzauber war bei ihnen stark entwickelt, ebenso Weissagung aus bezeichneten Stäbchen, den Runen, beides aber anscheinend auf Grund von außen empfangener Anregungen. Von Totenbeschwörungen wissen die Sagen zu berichten, aber den Göttern und Helden ward keine Zauberkraft zugeschrieben, außer Wotan, der auch sonst eine Sonderstellung einnahm. Überhaupt scheint es, als ob der germanische Mann das Zaubern, für das den germanischen Sprachen ein gemeinsames Wort fehlt und das bei den Nordgermanen den breiteren Raum, den es dort einnahm, durch Entlehnung von lappischen Nachbarn erhalten hatte, für seiner nicht recht würdig hielt, denn sie trauten den Weibern eine besondere Fähigkeit dafür zu und überließen

[3] NiGr 151, 156 ff., 179.

es meist diesen.[4] Bekanntlich hat der Ausspruch des Tacitus, daß die Germanen in ihren Weibern „sanctum aliquid ac providum", etwas Dämonisches und Seherisches lebend glaubten, keinen sittlichen Nebengedanken, sondern ist wörtlich, als ein Hinweis auf eine Embryonalstufe des Hexenwahnes zu nehmen.

Überall, wo er religiös vollwertig vorhanden war, führte der Zauberglauben zur Absonderung eines Priestertums und zur Entstehung eines peinlichen, nur dem Eingeweihten anzuvertrauenden Rituals; bei den Germanen entstand nichts derart, vielmehr war und blieb der Kultus Privatangelegenheit, die jeder für sich selbst vollziehen konnte. Wie der Hausvater für die Seinen opferte, so der Priester für den Stamm oder die Kultusgemeinschaft; seine Würde beruhte darauf, daß er beim Opfer das Amt des Ältesten vertrat und deshalb auch in anderen Lebensbeziehungen die Macht des Oberhauptes an sich zog.[5] Nichts ist ersichtlich von besonderen Voraussetzungen, die er zu erfüllen hatte, oder von Weihen, um ihn zum heiligen Tun geeignet zu machen. Wenn je die Opferdarbringung den Sinn eines auf die Götter ausgeübten Zwanges besaß, so bedeutete sie später doch nur eine Gabe, um Gunst und Willen gnädig zu freiem Geschenk zu gewinnen.[6] Ebenso geschahen Gebete ohne den Nebengedanken an einen durch Zauberformeln getätigten Zwang: sie heischten nur freie Gegengabe für Opfer und Gelübde und wurden nur gesprochen, wenn besondere Gelegenheit vorlag, nicht in der Regelmäßigkeit eines unausweichlichen Rituals.[7]

**§ 89.** Der Glaube an Götter ist immer der letzte Zufluchtsort der Zauberkausalität, weil der Mensch, um das Bewußtsein der Machtlosigkeit vor dem göttlichen Willen ertragen zu können, dem notwendig das Vertrauen entgegenstellt, durch Erfüllung bestimmter Formeln oder durch ein — auf göttliches Gebot zurückgeführtes — besonderes Verhalten dem übermächtigen Willen dennoch sein Ziel vorzuschreiben. Daher bezeichnet es eine im tiefsten Inneren des geistigen Wesens wurzelnde Absage an jeglichen Zauberglauben, wenn der germanische Mensch sich bemühte, eine trennende Kluft zwischen Menschen- und Götterwelt zu legen. Wenn er auch die ganze Umgebung seines Lebens erfüllt sah von zahlreichen Dämonen verschiedener Art, so hatte er doch nicht das Gefühl, ihrem Wirken machtlos und wehrlos überantwortet zu sein. Es ist kennzeichnend,

---

[4] RLg IV, 578 ff. [5] Tacitus, Germania 7; RLg III, 426.
[6] RLg III, 366 ff. [7] RLg II, 129 f.

daß noch die heutige Dichtung, wenn sie sich vornimmt, phantastische Schauer zu erwecken, kaum je auf deutsche Sagenstoffe zurückgreifen kann, denn in diesen ist überall die Absicht des Erzählers auf Überwinden des Spuks gerichtet.[8] Die gesamte Mythologie und Sage der Germanen ist ein einziger Preisgesang der Kraft, aber niemals wird dabei Kraft als reine Körperkraft verstanden. Neben ungeistigen Gestalten wie Donar—Thor, der dennoch wegen des Zieles seiner Kämpfe die Keime zu ethischer Durchleuchtung des Gottesbegriffs enthielt, steht die des weisen Weibes oder des weisen Zwerges, denen der körperstarke Held lauscht und von deren geistiger Überlegenheit er lernt. Freilich gelangte diese Wertschätzung geistiger Kraft auch niemals dahin, nun das Geistige als das allein Gültige einzusetzen und jenseits der sichtbaren Welt eine überlegene Geisteswelt zu erdenken. Die germanische Weltanschauung war unbedingt und ohne Einschränkung auf das Diesseits, auf die wirkliche und lebende Welt, gerichtet. In den Helden der Dichtung eines Volks verkündet sich sein Ideal vom Wesen der Menschheit; das Ideal des germanischen Menschen vollendete sich in sich selbst und bedurfte keiner Ergänzung durch Jenseits und Götter. So wissen die eddischen Heldensagen niemals — oder doch erst in den letzten, bewußt gedichteten Fassungen — von Eingriffen der Götter in das menschliche Geschehen zu berichten.[9]

In der Völuspa hat ein später Dichter die untergehende Weltanschauung seiner Ahnen zusammenfassen und in ihrer ganzen Gewaltigkeit der neu eindringenden Religion entgegenstellen wollen. Von Menschen und menschlichen Geschicken ist darin überhaupt nicht die Rede; die irdische Welt ist unmythisch erschaut, als „Natur“ im heutigen Sinne des Wortes[10] und eingeschaltet gedacht in den Gang eines ungeheuren Geschehens, zu unbedeutend, um in diesem Rahmen überhaupt gesehen zu werden. Dieses Schicksal des Alls aber erschien nicht als Tat eines wollenden und schaffenden Gottes, der Beginn nicht als Schöpfung aus dem Nichts, sondern als Gestaltung des urzeitlich vorhandenen, formlos rohen Stoffes, der Ablauf als ein Werk eng ineinander geschlungener Ursachen und Wirkungen.

Das Zeitalter der Unschuld dauert, bis die Urd, das Schicksal, das Untergang bedeutet[11], in der Welt erscheint. Sie ist nicht waltende Leiterin des Geschehens, sondern ist selbst das Schicksal, das wie eine dunkle Riesengestalt und stumme Beisitzerin hinter dem Ringen und Treiben der

---

[8] RLg IV, 207. [9] HeAr 265. [10] LyGg 224. [11] RLg III, 341.

Götter aufragt, als sollte die äußere Tatenlosigkeit stets daran mahnen, daß mit dem ersten Schritt auch schon über das Ende der Bahn entschieden ist, da jede Tat und jedes Wollen mit notwendiger Bestimmtheit aus dem vorhergehenden Wollen und Tun erzeugt und geboren ist. Kein Wille waltet über der Welt und keine sittliche Macht, sondern Urd, die strenge Notwendigkeit, und sie steht außerhalb und oberhalb alles sittlichen Bewertens und Erwägens.

Die Völuspa ist zwar das Werk eines einzelnen Mannes, eines dichtenden Philosophen, dessen Geist und Wissen über den Gedankenkreis seines eigenen Volkstums weit hinausblickte, aber seine Schöpfung, das „Götterschicksal", blieb erhalten, wurde also von den Seinen verstanden und verlor auch niemals, wie allerlei Berührungen mit deutschen Überlieferung bezeugen, den Zusammenhang mit der Geisteswelt seines Volks. Somit kennzeichnet sie das Ziel, dem das germanische Denken überhaupt zustrebte, einer Weltanschauung, die alles Geschehen als schicksalsmäßig, als notwendige Wirkung notwendiger Ursachen ansah, aber dem Wunder und dem Zauber, dem Übernatürlichen und Willkürlichen keinen Raum ließ. Denkt man sich diesen Weg unbeirrt vom Christentum fortgesetzt, „so glaubt man eher ein frühes Vordringen zu freigeistiger Diesseitigkeit zu ahnen als den Ausbau einer starken und innigen Gotteslehre".[12] Nichts aber lag dem Germanen ferner als duldendes Fügen unter die Notwendigkeit des Geschicks oder ein irgendwie die freie Tat lähmender Fatalismus. Der Schicksalsglaube war tatkräftig und Taten beflügelnd; im Hintergrund stand entweder die Überzeugung, nur Vollstrecker des Schicksals zu sein, oder das Vertrauen, daß das drohende Schicksal noch nicht das wirkliche Schicksal sei. Es war ein Schicksalsglaube, der niemals vor oder während der Tat, sondern immer erst nach der Tat zu Bewußtsein erwachte, weil er in starkem Persönlichkeitsgefühl sein psychologisches Gegengewicht fand.

Die irdische, den Eingriffen der Götter entzogene Welt ist dann aber auch notwendig das Reich der stetigen Kausalität, deren Erforschung eine Angelegenheit der Beobachtung, der Wissenschaft abendländischer Art ist. Zu dieser vorzudringen strebten anlagegemäß auch die Hellenen Homers. Allerdings greifen in der Ilias und der Odyssee die Götter tief in die Handlungen der Menschen ein, doch sind sie zugleich ihrer außerirdischen Stellung entkleidet und dem Dichter nur wichtig als Triebkräfte des

[12] HeAr 260.

irdischen Erlebens. Mythologie um ihrer selbst willen, als Bestandteil der Religion kommt nicht vor; im Gegenteil besteht keine Scheu, göttliche Vorgänge wie den ἱερος γάμος in das Komische, wenn nicht Blasphemische zu wenden.[13] Auf der anderen Seite waren die homerischen Götter so plastisch erschaut und in dieser ihrer greifbaren Gestaltung durch Kultbilder noch weiter verdeutlicht worden, daß eine spätere Zeit, die zuerst in Begriffsmythologemen, dann in unpersönlich sachlichen Naturmächten eine zusagendere Erklärung des Weltgeschehens suchte, nichts mehr an ihnen zu modeln, noch sie durch andere Apotheosen zu ersetzen vermochte. Der beginnenden Wissenschaft blieb, als sie das Wollen und die Zauberkausalität grundsätzlich unter den naturgestaltenden Kräften strich und nur noch stetige Kausalität anerkannte, nichts übrig als zugleich in einen Gegensatz zur Religion zu treten, ebenso wie das der abendländischen Wissenschaft aufgezwungen wurde, sobald sie sich selbständig der Naturerklärung zuwandte in der inzwischen durch das Christentum wieder zum Vertrauen auf die Zauberkausalität gedrängten Welt.

Die verhängnisvolle Weiterentwicklung läßt sich in kurzen Worten skizzieren. In Hellas wie im Abendland wurde die religiöse Vorstellungswelt ausgedörrt und entwertet dadurch, daß die den Riten der kulturell durchgearbeiteten Religion untergelegte Weltanschauung in der Wissenschaft wie im Leben ihre Geltung verlor. Die Folge war, daß die geistig Führenden sich vom Kultus abwendeten, aber von dem dennoch in ihnen lebenden Religionsbedürfnis gezwungen wurden, nach Surrogaten Ausschau zu halten. Als solche boten sich neben anderen in Hellas die der urägäischen Vorbevölkerung entstammenden Mysterienkulte[14], deren Riten mit ihrem primitiven Gedankeninhalt einer neuen Ausdeutung zugängig waren (§ 84). Allmählich aber schlugen die urzeitlichen Auffassungen wieder durch; das was einst als Aberglauben mißachtet und beiseite geschoben war, gewann wieder Bürgerrecht und zwang nun seinerseits die Wissenschaft „umzukehren" und — im Neuplatonismus — die Zauberkausalität als Grundsatz der Welterklärung anzuerkennen. Die gegenwärtige Entwicklung ist erst bis zur Aufstellung von Religionssurrogaten gelangt, doch erheben sich, als Analogie zu den Mysterienkulten, schon jetzt Parapsychologie, Anthroposophie u. a., die eifrig bemüht sind, in die stetig kausal

[13] NiGr 142 ff., 173 f., 176. [14] Vgl. NoEl 13 f., 227 ff.

denkende Wissenschaft einzudringen, weil sie wähnen, ihr die ersehnte religiöse Tiefe bringen zu können.

Die Arier begannen fast ein Jahrtausend vor den Hellenen die persönlichen Götter durch Begriffsmythologeme zu ersetzen, die sich dem religiösen Wesen nach nur durch ihre ethische Tönung von den Mächten und Kräften der heutigen wissenschaftlichen Welterklärung unterscheiden. Ein Kultus des „Vertrags" (Mithras), des „guten Willens" (Vohumano) ist, solange die Auffassung der Begriffe nicht getrübt wird, gerade so undenkbar, wie der einer „Elektrizität", „Schwere" oder des „kategorischen Imperativs". In den Gathas erscheint Ahuramazda als Schöpfer und Richter; aber es bleibt den Menschen überlassen ihren Teil am Weltenkampf selbst durch eigene Einsicht durchzufechten. Als die „Seele des Rindes" hilfesuchend vor den Gott tritt, wird ihr die Antwort, daß Zarathustra die Lehren Ahuramazdas verkünden wolle aus eigenem Entschluß, nicht infolge Erweckung oder göttlichen Befehls, und ausdrücklich wird gesagt, daß keine höhere Macht eingreifen werde (Y. 29, 7 ff.). Auch hier ist also das irdische Geschehen ganz in den Bereich der stetigen Kausalität gezogen. Die ersten Schritte auf der zur Wissenschaft führenden Bahn waren damit getan, und zwar auf dem Boden der Religion selbst. So lag kein Anlaß vor zur Entstehung einer Feindschaft zwischen Religion und Wissenschaft, doch blieb die Verbindung mit der zauberkausal denkenden Urzeit und ihren in den Mythen und in den Massen erhaltenen Vorstellungen ungelöst. Über den Kultus und seine Riten drangen diese in den Zarathustrismus ein, formten ihn zum Mazdayasmus um, indem sie die Begriffsmythologeme wieder zu jenseitigen, der unbedingten Herrschaft stetiger Kausalität entzogenen Göttern machten.

Die Abneigung gegen Zauber und Wunder, tief begründet wie sie war in dem uralt arischen Glauben an die Arta, die unerschütterliche Ordnung alles Geschehens (§ 38), blieb bestehen. Wie in der altindischen Religionsgeschichte, so verlor in der persischen die Opferhandlung, in allen anderen Religionen stets behaftet mindestens mit einem Nachklang zauberkausalen Denkens, den Sinn einer Gabendarbringung und eines Mittels, menschlichen Willen jenseits menschlicher Kraft durchzusetzen. Schon bei Herodot (I, 132) ist das angedeutet. Zur Sassanidenzeit war die Entwicklung vollendet, denn eine der damaligen Sekten erzählte von Zrovan, der Urgottheit, daß er zu Anfang der Dinge ein Opfer gebracht habe; niemand war da, der es in Empfang nehmen konnte, also erschien die Opferhandlung als ein

Ritus, der seinen Wert in sich selbst trug. Nach der Eschatologie des Bundehesch wird vor dem Schlußkampf der Götter und Dämonen Ormuzd als Priester, Sraoscha als Sakristan ein feierliches Opfer bringen und dadurch die Kraft seiner Gegner vor der Entscheidung lähmen. Der alltägliche Feuerdienst, wie er aus dem Altertum beschrieben und in der Gegenwart von den Parsen ausgeübt wird, fügt sich dieser Auffassung als einer von der Pietät geforderten Handlung ohne andere Zwecke als Betätigung der rechten Frömmigkeit und der rechten Gesinnung durchaus ein. Es wäre zu weit gegangen, wenn man darin eine vollendete Ethisierung des Ritus erblicken wollte, eine bewußte Ausscheidung alles Egoismus an einer Stelle, wo sonst der Egoismus eine religiöse Weihe erhält. Wahrscheinlicher ist, daß im Bewußtsein der Massen die Opferhandlung noch einen Rest der urzeitlichen Auffassung an sich trug, den eines unmittelbar das Gewollte bewirkenden Zaubers, daß also Gottesbegriffe und der Glaube, sich den göttlichen Willen durch solche Riten geneigt zu machen, überhaupt nicht in den Gedankengang eingeschaltet waren. Fiel dann der Zauberglaube fort, so blieb die Pflege des Feuers als eine religiöse Pflicht, verbindlich an sich und als eine heilige, symbolischer Deutung zugängliche Formel zurück, freilich nicht ohne einen Nachklang des alten Zaubersinns, denn immer wurde doch dem Opfer zugetraut, daß es den Sieg der guten Mächte fördere.

Als dann später im aufgezwungenen Wettstreit mit anderen wunderreichen Religionen der Mazdayasmus genötigt war, sich nach dieser Richtung hin auszubauen und besonders das Leben Zarathustras durch Zeichen göttlicher Macht zu verklären, da wurde doch nach Möglichkeit versucht, das Unerträgliche zurechtzulegen. So sollte der Neugeborene ausgesetzt worden sein auf einem Pfad, über den Herden von Rindern und Pferden getrieben wurden; doch aus einem natürlichen Grunde, ohne göttliche oder zauberische Hilfe, blieb eines der Tiere vor dem Kinde stehen und zwang so die übrigen auszuweichen. Die meisten der erzählten Wunder sind überhaupt nicht Wunder im Zaubersinn; manche, so diejenigen, welche sich vor der Geburt des Kindes bei der Schöpfung seiner Fravaschi und bei deren Herabkunft zur Erde und in den Mutterleib ereignet haben sollen, spielen in das Gebiet der Mystik hinüber.[15] Andere, wie das bereits von Plinius (hist. nat. VII, 16) berichtete Lachen des Neugeborenen, bewähren nur, daß die persische Phantasie für Zauberhaftes keinen Sinn besaß.

---

[15] Dinkart VII, 3 ff.; PT XLVII.

Das deutlichste Zeichen für das Bestreben, das Unerklärliche dennoch — naturwissenschaftlich — zurechtzulegen, bietet im Bundehesch (32, 8f.) die absonderliche Legende von der Zeugung der nachgeborenen Söhne Zarathustras, der Vollender seines Werks.

Von den führenden Geistern ward trotzdem die Überzeugungskraft solcher Erzählungen nicht hoch eingeschätzt; in keiner der apologetischen Schriften ist von ihnen zugunsten des Mazdayasmus die Rede. In klarer Verstandesruhe ging das Sîkand-gumanik-Vigâr[16] vor, nicht anders der Erlaß des Mihr—Narseh an die armenischen Bischöfe. Diese dagegen beriefen sich, allerdings und wohl mit Rücksicht auf die Denkweise ihres Gegners nur beiläufig, auf die Zeichen und Wunder, die Jesus vollbracht haben sollte.[17]

Der Schluß ist kaum zu umgehen, daß diese Übereinstimmung der Denkrichtung bei Persern, Hellenen und Germanen, nachweislich blutsverwandten Völkern, gerade weil die eingeschlagenen Wege sich nicht durchaus glichen, ihren Grund in einem ererbten Geistesmerkmal habe, einer angeborenen Neigung, das Weltgeschehen durch stetige Kausalität zu erklären.

Umgekehrt fiel es den unter sich gleichfalls blutsverwandten semitisch redenden Völkern Vorderasiens niemals ein, ihre Gedanken nach dieser Richtung ausgreifen zu lassen. Sie sämtlich dachten das Geschick abhängig von ungebändigter Willkür der Götter und vertrauten fest auf die Wirkung des in starre Riten eingezwängten Kultus als eines Mittels, um die göttlichen Entscheidungen zu lenken. Es ist fraglich, welchem der beiden in diesen Völkern hauptsächlich zusammengeschmolzenen Rassen die Zaubergläubigkeit entstammte; wahrscheinlicher wohl den Ursyrern als den Semiten, denn die Juden, die dem beduinischen, ursemitischen Volkstum geistig am nächsten standen, rangen sich nicht nur zu einer schroffen Ablehnung der babylonischen Magie durch[18], sondern vermochten auch dem Glauben an die Zauberkraft des Ritus eine abweichende, in das Gebiet der Ethik hinüberweisende Wendung zu geben.

Dennoch verkündet im ganzen die Entwicklung der jüdischen Religion mit ihrer von einem völkischen Unglück zum andern wachsenden Betonung des „Gesetzes", des Kultusrituals, das allmählich das ganze Volksleben in sich zog, überall die Mentalität des Zauberglaubens: durch die strengste Beobachtung der zauberhaft wirkenden Riten sollte Jahwe gezwungen werden, seinem Volke zu Hilfe zu kom-

---

[16] PT XXIV, 115ff. [17] ElSa 26ff., 44. [18] MUa II, 54.

men. Indem aber der Ritus nicht mehr als Zauberformel, als eine Waffe in der Hand des Menschen gegen seinen Gott, sondern als ein dem Menschen von Gott auferlegtes Gesetz erschien, erhielt die Beobachtung des Ritus die Bedeutung einer sittlichen Voraussetzung der göttlichen Hilfe. Trotzdem drängte sich, je höher sich vor dem kleinen, von der assyrischen und der chaldäischen Weltmacht überfluteten Volke die Untergang drohende Welle auftürmte, desto stärker der Zauberglaube vor. Die letzten Propheten vor dem Exil predigten immer dringender den Verzicht auf menschliches Eingreifen in das übergewaltige Geschehen; sie predigten strengste Gesetzestreue, also alleiniges Vertrauen auf die Macht des Kultzaubers, und verhießen Rettung nur unter der Bedingung völliger Hingabe an die Zauberkraft Gottes. Sie erweckten einen Fanatismus der Gegenwehr, der nicht auf Erfahrung Rücksicht nahm, nichts Erfahrbares und im Bereich stetiger Kausalität Liegendes mehr ansah, unbelehrbar, aber auch unerschütterlich, wie er sich aus gleicher Quelle entspringend bei der Zerstörung Jerusalems durch Titus und in den Kämpfen des Bar-Kochba unverändert wiederholte, einen Fanatismus, der die lebende Generation sich opfern ließ, um das Volkstum, den zu errettenden Gegenstand, zu erhalten. In unbewußtem, anlagemäßigem Verhalten wurde dadurch ein sittliches Prinzip betätigt, das die deutsche Gegenwart, mit individualistischer Erbneigung schaltend, allzuleicht außer acht setzt und sich verstandesmäßig einprägen muß, um der Ethik ein vom Streit der Meinungen nicht erreichtes Fundament zu schaffen.[19]

**§ 90.** Die Anlageverschiedenheit arischer und semitischer Völker in Hinsicht auf die Bevorzugung stetiger oder zauberhafter Kausalität dürfte auch eine angemessene Erklärung bieten für ihre geistesgeschichtlich höchst bedeutungsvolle Gegensätzlichkeit im Verhältnis zu dogmatisch fixierten Religionsformen. Es bedarf keines ausführlichen Beweises dafür, daß sowohl die Juden als die Babylonier, nachdem einmal der Ausgleich zwischen den in ihrem Volkstum zusammengeflossenen Religionselementen vollzogen war, ohne Stagnation ihres Lebens in der gegebenen Vorstellungswelt beharren konnten. Seit der Zeit Hammurabis bis zu den Seleuciden, ja in den breiteren Massen des Volks noch weit darüber hinaus, also mehr als anderthalb Jahrtausende, konnte nichts an gedanklich Neuem sich Raum schaffen, wenn je etwas derart dort entstand. Noch dauer-

---

[19] SZ 112 ff.

hafter erwies sich die jüdische Religion, die mindestens seit der Zeit der Achämeniden und der damals durchgeführten endgültigen Redaktion des Alten Testaments bis dicht an die Gegenwart heran, also länger als zwei Jahrtausende, in hergebrachter Form dem Religionsbedürfnis des Volkstums genügte. Die Lebensbedingungen der Babylonier blieben zwar, wenn man absieht vom Wechsel der politischen Herrschaft, im wesentlichen unverändert; das Judentum aber hatte in dieser Beziehung häufig genug und bis in die Tiefen eingreifend die unerhörtesten Wandlungen in Ort und kultureller Beschaffenheit der Umgebung zu überwinden. Das Beharren an Weltanschauung und Ritus der Väter ist demnach als eine Äußerung der Anlagen, ererbter Geistesbeschaffenheit anzusehen, als Ablehnung jeglicher Anpassung. Wohl mußte dem Zwang der äußeren Umstände Raum gelassen werden, denn die Geschichte schuf Verhältnisse, die in den Riten und in den Gesetzen rechtlichen oder sittlichen Inhalts nicht vorgesehen sein konnten. Dem trug das Judentum Rechnung durch seine Gabe, den Wortlaut auszulegen, Begriffe zu dehnen, zu strecken und solches Verfahren als sittlich einwandfrei, sittlich geboten anzuerkennen.

Aller Zauberglaube drängt mit innerer Notwendigkeit zur Fixierung bestimmter, unverbrüchlich festzuhaltender Riten und Formeln, fest vorgeschriebener Handlungen und Worte. Er setzt also eine Geistesbeschaffenheit voraus, die bei den einmal aufgefaßten Gedanken dauernd beharren kann und fördert seinerseits die Entwicklung der vorhandenen Anlagen solcher Art in einer gegenseitig sich steigernden Wechselwirkung, wie sie sich ähnlich nicht selten auch bei der Herausbildung somatischer Gestaltungen einzustellen scheint.

Das psychologisch notwendige Korrelat einer auf Erkenntnis stetiger Kausalität gerichteten Veranlagung besteht in einem — den Ariern, Hellenen und Germanen zukommenden — Bedürfnis nach geistiger Produktivität und einem Vertrauen, durch eigene Geistestätigkeit die Wahrheit erschauen zu können. Ermöglicht wird diese Produktivität durch die in einem solchen Volkstum bestehende Tendenz, das Individualitätsgefühl zu einem Bewußtsein der selbständigen und in sich geschlossenen Persönlichkeit zu steigern, und zweitens dadurch, daß die Erfahrungen, auf denen das stetig-kausale Weltbild beruht, nach Ort, Zeit und Person verschieden sind. Religionsgeschichtlich drückt eine derartige Einstellung des Geistes sich in fortwährender Neubildung von Sekten aus, und diese ist das Kennzeichen aller persischen Religionen von den ältesten Zeiten, aus

denen die Gathas stammen, bis zur islamischen Gegenwart mit ihren Philosophen- und Theologenschulen, wie dem Babismus und dem Sufismus überhaupt.

Dem steht nun allerdings die verbreitete Lehrmeinung gegenüber, daß das Avesta ein uralt heiliges Buch sei, und daß seine Gesänge seit jeher in kanonischer Geltung beim Kultus Anwendung gefunden hätten. Es scheint jedoch, als sei hier ein Irrtum eingedrungen. Die Pehlevierzählung, daß Zarathustra dem Vistaspa ein vollständiges Exemplar des Avesta übergeben habe, dessen Original oder eine für Darai, Sohn des Darai, hergestellte Abschrift später in die Hände Alexanders fiel[20], ist selbstverständlich grundlose Sage. Wenn es damals eine Priesterschaft in Persien gegeben hätte, die durch ein kanonisches Religionsbuch zusammengehalten wurde, also einig und deshalb mächtig war, so hätte Alexander bei dem Bestreben, seine Macht auf Perser und Makedonier zugleich zu gründen, freundlich oder feindlich zu ihr Stellung nehmen müssen und in den griechischen Geschichtswerken wäre über Erfolg oder Mißerfolg so wichtiger Bemühungen etwas zu finden.

Unmittelbare Überlieferungen über persische Kirchenverfassung liegen weder aus achämenidischer noch aus parthischer Zeit vor. Warum aber sollte sie unter den Arsaciden einheitlicher gewesen sein, als die damalige Staatsverfassung? Starker Partikularismus zerlegte politisch das Reich in eine größere Anzahl von selbständigen Landschaften, locker zusammengefaßt unter einem Königtum, das in der Stunde der Gefahr stets Not hatte, die erforderliche Macht um sich zu sammeln. Auf kirchlichem Boden hätte dem ein Nebeneinander zahlreicher „Kirchen" entsprochen, das den Persönlichkeiten freie Betätigung ihrer Neigungen ermöglichte und einer Höchstzahl von Menschen gestattete, in ihrem Kreis Führer zu sein. Die Freude an tönenden Titeln, in Persien allgemein bemerkbar, die gleichfalls individualistischer Geistesart entspringt, mußte ebenfalls zur Gruppenabsonderung reizen, weil dann Hierarchien undRanggliederungen in größerer Zahl ohne Störung nebeneinander bestehen konnten.

Auch sprachliche Gründe werden geltend gemacht, um dem Avesta ein hohes Alter zu vindizieren. Indessen ist es wohl eine ganz vertraute Erscheinung, daß feierlicher Stil gegen Abschleifung und Zerrüttung der Sprache schützt. Formen und Wendungen, die in der Umgangssprache allgemein üblich sind, gelten in der Kirche und bei ähnlichen

---

[20] PT XXXVII, S. XXX f.; Dinkart IV, 23; PT XXXVII, 413.

Veranlassungen als unzulässig: jeder rheinische „Jupp“ und jede bayrische „Cenzl“ weiß, daß sie sich vor Pfarrer und Richter „Joseph“ und „Crescentia“ zu nennen und sich auch sonst demgemäß auszudrücken haben. Der so gewährte Sprachschutz ist freilich nicht endgültig, sondern in einem weiteren oder engeren Abstand folgt die feierliche Sprache der sich verschleißenden des Alltags nach.

Werden alte Sprachstufen oder sogar sonst tote Sprachen im Kultus verwendet, so bleiben sie für die am Kultus Beteiligten länger lebend als außerhalb. Jacob Balde, katholischer Priester des siebzehnten Jahrhunderts, gelangte zu wirklicher Künstlerschaft nur in lateinischer Dichtung, und ähnliches gilt bekanntlich von Leo XIII., dem Papst. Weshalb sollten die persischen Priester der Arsaciden- und Sassanidenzeit die ihnen durch täglichen Kultbrauch wohlbekannten alten Sprachformen nicht so beherrscht haben können, daß die hervorragend mit Sprachgefühl Begabten unter ihnen sich frei dichtend darin zu bewegen vermochten, während andere mit mehr oder weniger Ungeschick die erforderten Texte zurechtstümperten?

Geachtete Stellung des Priestertums war ein Erbteil aus arischer Zeit; sie galt der Funktion als solcher und konnte, wenn der Inhaber sich persönliche Geltung zu schaffen wußte, hoch aufwachsen und tief einwurzeln. Aus solchen Bedingungen ist wohl nie eine hierarchisch gegliederte Kirche erwachsen: für deren Entstehung war stets das Dasein eines starken und einheitlichen Staates notwendig. So ist nach allem bis in die Partherzeit hinaus das Gegenteil von dogmatischer Starrheit für die persische Religion anzusetzen: weitgehende Selbständigkeit der Kultstätten und des Kultus, in welchem trotz der gebotenen Achtung vor altüberlieferten Hymnen geistige Neuschöpfung Spielraum fand. Neue Gedanken und Auffassungen forderten Zutritt; Sekten, unter ihnen der Zarathustrismus, breiteten sich aus; Umarbeitungen und Neudichtungen fanden statt, und wenn dann alles zusammengefaßt wurde, so mußte aus der Vereinigung einer Vielzahl von unabhängigen, aber geistesverwandten Texten ein zerfahrenes Bild entstehen, das nachträglicher Betrachtung auch als Ergebnis zuchtlosen Zerfalls einer früheren Einheit erscheinen kann.

Der Anlaß, den Mazdayasmus als Kirche zu verfestigen, lag nahe, als Vologeses III. das von Hadrian und abermals von Marc Aurel schwer zerschlagene Reich wieder aufzurichten hatte. Die nationale Bedeutung religiösen Zusammenhalts hatte sich erwiesen, als Bar Kochba sich gegen Hadrian erhob, denn der einzige Machtquell des damaligen

Judentums bestand in der Religionsgemeinschaft. Und diese Macht reichte aus, um in Babylonien, Adiabene und Syrien dem Judentum politische Wichtigkeit auch während der Kriege Vologeses II. gegen Hadrian zu schaffen. Damals war Izates von Adiabene, ein hochgeachteter Vasall der Parther, zum Judentum übergetreten, und da überhaupt die Juden gegen Rom auf parthischer Seite standen, so konnten diese Zustände und ihre Ursachen den Arsaciden nicht unbekannt sein, um so weniger, als die Juden Babyloniens auf diesem Wege zu staatlicher Macht gelangt waren und sich zur Zeit des Alexander Severus einen weltlichen Fürsten gegeben hatten (Res Galuta, Exilfürst), der ein Würdenträger des Partherreichs, im Range der vierte nach dem König, ward.

Bekanntlich wußten die Pehlevischriften noch davon, daß „Valkash" der Arsacide die Schriften des Avesta hatte sammeln lassen, die dann später von Tosar im Anfang Ardeschirs I. redigiert und kanonisiert wurden, so daß fortan jedwede andere Fassung der Mazdareligion für ungültig erklärt wurde.[21] Sehr wahrscheinlich ist, daß dabei auch manche Texte Aufnahme fanden, die durchaus nicht der zarathustrischen Sekte entstammten.[22] Durch die Kanonisierung wurde nach jüdischem Vorbild ein Hilfsmittel nationaler Selbstbehauptung geschaffen, dessen Wirksamkeit durch das Vorbild eben der Juden nahe vor Augen gestellt war, das aber im persischen Geistesleben, so erfolgreich es politisch wirken mochte, doch einen Fremdkörper bildete und schwere Hemmungen zur Folge hatte.

## III. Kreuzungen höherer Kulturen.

**§ 91.** Von Kreuzungen der Völker und ihrer Kulturen ist im bisherigen Verlauf der Untersuchung schon sehr viel die Rede gewesen, doch handelte es sich dabei in der Mehrzahl der Fälle um Ereignisse, welche der Entstehung einer neuen „Kulturrasse" (§ 4) vorausgingen und die Grundlagen der nachfolgenden Gedankenentfaltung schufen. Gegenwärtig sind dahingegen einige, im Rahmen der behandelten Zeiten und Völker liegende, teils rein geistige, teils mit Blutsmischung verbundene Kreuzungen zwischen ausgebildeten Kulturrassen zu behandeln. Biologische Erfahrungen über die mit steigender Spezialisierung abnehmenden Anpassungsmöglichkeiten und über die Nichtumkehrbarkeit der Ent-

[21] PT XXXVII, 413 (Dinkart IV, 24f.) [22] AvLm 66; WiPk 148; Yt. 13, 105.

wicklung (sog. Dollosches Gesetz) legen von vornherein die Vermutung nahe, daß in der Geistesgeschichte die Wirkungen von Kreuzungen bei hochentwickelten Kulturen anders ausfallen werden als bei solchen, die einer primitiven Keimhaftigkeit der Anlagen noch näher stehen. „Abnahme der Anpassungsmöglichkeit“ bedeutet in diesem Fall, daß durch ein Zuströmen fremdstämmiger Vorstellungen und fremdstämmigen Blutes die Aussichten auf Fortdauer und Weiterführung einer bereits zu charakteristischer Eigenart ausgebildeten Kultur zu ungunsten verändert werden, ja daß die weitere Lebensfähigkeit dadurch in Frage gestellt werden kann.

Den Ausgang der Betrachtung bilden die Inder. Bereits früher (§ 41) wurde die entschieden abwärtsgerichtete und bei teilweise sehr wüsten Vorstellungen endigende Entwicklung des indischen Mitra und Varuna auf die im Lauf der Zeiten sich immer stärker vordrängende Beimischung anarischen Blutes und anarischer, d. h. „dravidischer“ und „prädravidischer“ [1], Denkweisen zurückgeführt. So wenig geklärt die alte Ethnographie Indiens, besonders nach Seiten der geistigen Rassenmerkmale, auch ist: feststehen dürfte, daß die im Lande vorgefundene Bevölkerung an sich selbst kulturell unproduktiv war und alles, was sie an Kultur und Zivilisation besitzt, überantwortet erhielt von fremden Eroberern, zuerst Kaukasiern, dann Ariern (§ 29). Selbstverständlich beschränkte sich die Gegenwirkung der Tiefenschichten nicht auf diese wenigen Gottesbegriffe; vielmehr scheint die Eigenart der gesamten indischen Geistesgeschichte erst verständlich zu werden, wenn diese Gegenwirkung mit in Rechnung gestellt wird.

Das arische Drängen nach stetiger Kausalität hatte im Falle Indras dahin geführt, daß dessen Mythen schon in den Veden nur noch in geschichtlicher, Vergangenes berichtender Gestalt vorkommen, daß im weiteren Fortschritt erst Vrithra aus dem Mythus gestrichen [2] und dann auch das Dasein des Gottes bezweifelt wurde. Zudem ward der Denkweise, welche die Asuren, sittliche Weltmächte, schuf, der ganz unethische Naturgott Indra anstößig; ein Gott, von dem in aller Naivität gesagt werden konnte, daß er demjenigen in Kriegsnot helfe, der ihm die reichsten Opfer bringe [3], konnte nicht höchster Gott bleiben, und so ward er in einen Rangstreit mit Varuna verwickelt, in welchem er unterlag.[4] Andere Denker fühlten sich gedrängt, gerade

---

[1] SlDe. [2] VGr I, 57. [3] VGr X, 42. [4] VGr IV, 42; VII, 84; X, 48, 124.

umgekehrt Indras Größe und Macht mit den lebhaftesten Farben auszumalen[5]; wieder andere verspotteten den somadurstigen Gott als polternden Trunkenbold[6] oder behaupteten, um ihn einer gesitteten Religion erträglich zu machen, seine Siege seien errungen durch die andächtigen Gebete der Frommen.[7] Die Folgezeit verließ diese Wege. Indra verlor den herrschenden Platz, aber um ihn Göttern primitiver Fassung freizugeben; das indische Pantheon, wie es sich auf den Münzen der Kushanakönige (1. Jahrh. nach Chr.) darstellt (§ 55) und wie es bei Ankunft der Europäer vorgefunden wurde[8], gehört mit der wirren und wüsten Phantastik der Gestalten und Sagen einer völlig anderen Welt an als die vedischen Götter. In der Geschichte der indischen Gottesbegriffe herrscht nicht dauernd aufwärtsschreitende Entwicklung, sondern ein Verdorren der arischen Zweige und deren Verdrängung durch geil aufschießende anarische.

Die indische Philosophie dachte stetig-kausal und strebte nach Überwindung der persönlichen Gottesbegriffe überhaupt. Die Triebkräfte der Gedankenentwicklung lassen sich aus den Endergebnissen der Lehre vom Brahman und Atman unmittelbar ablesen; es ist also nicht erforderlich, den Gang schrittweise zu verfolgen.

Das Brahman ist die Macht, welche das Kultlied heiligt und zugleich ist es die Kraft, die im Grunde aller Dinge waltet, also das Absolute, das Höchste und Letzte im Dasein der Welt. Das Atman ist zunächst der Herr über die im Menschenleib webenden Atemkräfte, dann das Ich, dann der Herr über die Gewalt, die das Leben im Weltall erhält, dann dieses All selbst[9], also schließlich ein und dasselbe mit dem Brahman. Erreicht wird dieses Ergebnis durch uneingeschränkte Anwendung des primitiven, bei Benutzung für die höchsten Probleme schwindelerregenden Denkgrundsatzes, daß alles irgendwie auch nur in einem einzigen Punkte Vergleichbare ganz und gar gleich sei; ein bloßes Vergleichen gibt es bei diesem Verfahren nicht, und das Streben nach Einheit wird durch kein Gegengewicht, keine Betonung auch der Verschiedenheiten gehemmt.

Es ist die Meinung ausgesprochen worden, die eigentliche Triebkraft der Gedankenentwicklung, die vom Glauben an persönliche Götter hinüberführte zu dem an überpersönliche Mächte, sei bei den Laien zu suchen, denn von den Priestern sei zu erwarten, daß sie sich der Entthronung

---

[5] VGr II, 12; WiJl I, 75. [6] VGr X, 119; DGp I, 99. [7] VGr I, 33, 84 A., 177; II, 18 u. a. [8] BaMc. [9] OlB26 ff.; DGp I, 239; WiJl I, 210.

ihrer Kultgötter und der Entwertung ihres Lebensinhalts eher widersetzt haben würden.[10] Mag aber die Anregung zur Neugestaltung der Weltanschauung gekommen sein, woher sie wolle: die Theologie hat sich ihr jedenfalls angeschlossen und bildete in der Grundstimmung ihrer Denkweise keine von den sonst führenden Kreisen des altindischen Volkstums abweichende Gruppe. Die Abwesenheit alles Dogmatismus, das Streben nach Vertiefung der Erkenntnis, das die Meinungen der Vorzeit ohne weiteres zum alten Eisen werfen konnte und in aller Deutlichkeit schon in den Wandlungen der vedischen Götterlehre hervortritt, ist ein allgemeines Merkmal dieser Geistesart. Nirgends findet sich auch ein Offenbarungsglaube, abgesehen etwa von dem Offenbarungsgefühl, das mit jedem „Aperçu“ (Goethe), mit jeglichem Gewahrwerden eines Gedankens, der schöpferische Synthese ermöglicht, verbunden ist. Neuer Einsicht wird niemals durch Berufung auf höhere göttliche Autorität Gewicht zu verleihen gesucht, sondern sie stützt sich allein auf menschliche, persönliche Geisteskraft; dem menschlichen Geist wird die Fähigkeit zugetraut, das Wahre und Wirkliche selbst zu erkennen, und zwar besser, als die Vorfahren es vermochten. Die Denkweise ist produktiv, des Fortschreitens und eigener Betätigung bedürftig.

Auf Wahrung ihrer Autorität bedacht zu sein, hatten die indischen Priester keinen Anlaß, denn diese stand unerschütterlich und unangreifbar; dafür zeugt die Lehre vom Brahman. Man hat in der Wertschätzung des Opferspruches und der Kultformen, die sich in dieser ausspricht, einen Beleg für maßlose Selbstüberhebung und Selbstberauschung eines machthungrigen Priestertums sehen wollen. Aber auch diese Vermutung dürfte irren und wohl besser in die gegenteilige umgewandelt werden: daß im indischen Priestertum erst durch die Brahmanlehre der Grund gelegt wurde zu der maßlosen Selbstüberhebung, wie sie sich später bekundete, z. B. in den häufigen Erzählungen über die schwere Strafe, die selbst einer unerheblichen oder ungewollten Verletzung der Priesterwürde folgt. Wenn solcher Machtanspruch sich durchsetzte, wenigstens in der Theorie, so ist zu schließen, daß die Volksgesamtheit die Berechtigung dazu anerkannte, und daß das Priestertum durch eine allgemein als lebensnotwendig angesehene Funktion die Kraft erhielt, sich in solcher Weise aufzudrängen. Nun soll das Brahman dasjenige sein, was den Opferspruch und das Opfer überhaupt erst wirksam macht; das aber

[10] WiJl I, 198.

ist ein Gedanke aus zaubergläubiger Welt. Die indische Religiosität hielt, wie der Aufstieg des Brahman zu höchsten Würden erweist, den primitiven Zauberglauben dauernd fest, so wie die indische Philosophie sich der primitiven Logik nie entreißen konnte. Das sonst uneingeschränkte Vertrauen auf die eigene Erkenntniskraft machte an dieser Stelle halt; also muß der geistigen Eigenart des Indertums Zaubergläubigkeit ein Bedürfnis gewesen sein, in schroffem Gegensatz zu dem anderweitig bekundeten Streben, die Zauberkausalität zu verdrängen zugunsten der stetigen Kausalität. Ward nun das Brahman eingesetzt als notwendiges Glied im Getriebe des Alls und damit der Opferspruch und das Opfer, das einst ein Mittel war, den Willen der Götter durch Zauber zu lenken, nun als unerläßliches Glied der Ursachenverkettung anerkannt, so hörte der Kultus des Priesters auf, eine Waffe in der Hand des Menschen zu sein. Er ward eine kosmische Notwendigkeit, der sich der Mensch zwar wohl vor den Göttern, aber nicht vor dem Weltganzen entziehen konnte; die im Kultus ausgeübte Zaubergewalt ward zur Daseinsbedingung des Alls, hörte also auf Zauber zu sein, so wie der Adel aufgehoben wird, wenn er allen Menschen zuteil wird.

Selbstverständlich wirkte bei der Entstehung der Brahmanlehre kein bewußtes Streben nach Überwindung des Zauberglaubens mit, sondern die Lehre entstand als Resultante zweier entgegengesetzter Geistesantriebe, entgegengesetzter Geistesveranlagungen, deren eine schrankenlos einer selbstverantworteten Erkenntnis zustrebte, während die andere eines starr festgehaltenen zauberhaltigen Kultus bedurfte; das Endergebnis konnte dann nur lauten, daß dieser Kultus eben dasjenige enthielte, was der Verstand als das eigentliche Wesen der Welt erkennen wollte.

Nach Erkenntnis stetiger Kausalität strebte die indische Philosophie auch im Felde der Ethik; das Ergebnis war die Lehre vom Karma, nach welcher jede Tat die ihr zugehörigen Folgen herbeiführe, nichts in der Welt aber imstande sei, dem Menschen die Wirkungen seines Tuns abzunehmen. Weder Erlösung noch Befreiung aus dieser Verkettung kann sein, wenn jede gute Tat Segen und jede Schuld Leid in ursächlichem Zusammenhang schafft. Diese Lehre verquickte sich nun mit dem Glauben an Seelenwanderung, oder eigentlich: an die Wiedergeburt der Seelen. Unschuldig erlittenes Leid sollte büßen für die Sünden, die in einer früheren Existenz begangen waren, gute Tat aber, die für diesesmal ungelohnt blieb, würde ihre Frucht tragen im nächstfolgenden Leben. Das Karma bestimmte die

Glücksstufe, auf welcher die Seele wiedergeboren wird; die des Guten steigt empor, die des Bösen sinkt herab. Gott, Mensch und Tier, herabsteigend zu immer tieferen Stufen von Unreinheit und Elend, sind gleichsam die Kasten im Weltdasein, übereinander geschichtet wie die Kasten der Menschheit.

Die Seele wäre hiernach aufzufassen als ein Wesen von dauernder und wirklicher Existenz; sie wäre eine abgesonderte und festumgrenzte Persönlichkeit, die sich bei jeder Wiedergeburt in eine neue Form hüllt. Ganz abweichend davon ist der Seelenbegriff, wie er sich im weiteren Verfolg der Atmanlehre in Verbindung mit dem Glauben an die Maya, an die Unwirklichkeit der wahrnehmbaren Welt ergab. Der Mayagedanke geht durch die Philosophie aller Völker und Zeiten hindurch; bei den Indern soll er nicht etwa besagen, daß der Mensch die Welt nur so erkenne, wie sie ihm gemäß der Sonderart seiner Sinne „erscheine“, nicht aber so, wie sie „an sich“ sei, sondern sie zweifelten keinen Augenblick daran, daß der Mensch im Denken ein sicheres Mittel habe, sogleich das Wesen der Welt „an sich“ zu erkennen und den durch Sinneswahrnehmungen erzeugten falschen Schein zu durchschauen, also hinter und in dem Nichtwirklichen das Wirkliche zu erkennen. Eine gegenteilig gerichtete Vorstellung würde voraussetzen, daß nur den Einzelerscheinungen das Prädikat der Wirklichkeit zukäme, daß aber alle Begriffe nur menschliche Abstraktionen seien, Benennungen und zusammenfassende Beschreibungen wirklicher Dinge und ihrer Eigenschaften, Geisteserzeugnisse, die nur insoweit Wirklichkeit besitzen, als diese den Objekten der Begriffe innewohnt. Unterläßt man die Unterscheidung der beiden Arten von Wirklichkeit, der am Begriff haftenden und der dem Objekt beigelegten, so wird allen Denkergebnissen, besonders den abstraktesten, den letzten und höchsten eine metaphysische Gültigkeit beigelegt, ja diese reißen immer den Charakter der Wirklichkeit an sich, so daß die Welt der Objekte, die nicht durch das Denken allein, sondern vorzugsweise durch die Sinne erkannt wird, diesen Charakter ganz verliert, denn „die Sinne trügen“. Dann wird es als Aufgabe des Erkennenden angesehen, sich aus dem trügenden Bann des bloß Erscheinenden, der Einzelverkörperung des angeblich allein metaphysisch wirklichen Allgemeinen und allein Wahren zu lösen. Die Endabstraktionen sind zu Wesen geworden und haben die Unabänderlichkeit, die das naive Denken dem Gegenteil, den Tatsachen beilegt, ganz allein an sich gezogen. Zur Überwindung von Widersprüchen

zwischen den Begriffen gibt es dann das Hilfsmittel der Überbrückungsschlüsse[11], oder wenn solche nicht auffindbar, eines Schwelgens in der Mystik unvereinbarer und dennoch als einig vorausgesetzter Vorstellungen, ein grüblerisches Weiterwälzen unauflöslicher Probleme, dem die höchstmögliche Stufe der Erkenntnis erreicht scheint, wenn ein ewig Rätselhaftes ausgesprochen werden kann. Dieses tritt auf mit dem Anspruch, unerschütterliche Wahrheit zu sein, verdankt aber sein ganzes Existenzrecht nur der zu allererst aufgestellten Hypothese, nach welcher den Begriffen auch außerhalb der Welt des menschlichen Denkens der Charakter der Wirklichkeit zukommt.

Die Mayalehre ist an und für sich nichts für das indische Denken Bezeichnendes, sondern einfach das notwendige Ergebnis des erkenntnistheoretischen Standpunkts, den wie auch manche andere, so die indische Philosophie einnahm. Indische Besonderheit äußert sich jedoch darin, daß die höchsten und letzten Begriffe immer dazu neigten, als „gereinigte" Fassungen des Gottesbegriffs zu erscheinen, wie ja auch das Brahman sich in einen Gott Brahma umwandelte. Es ist als eine in der indischen Geistesart liegende Hemmung zu bezeichnen, daß das Denken sich niemals ganz über die Stufe der Begriffsmythologie erheben konnte.

Als trügerischer, unwirklicher Erscheinungsform des allgemeinen Atman kam der menschlichen Seele kein wirkliches Dasein zu, während sie doch nach dem Seelenwanderungsglauben zu gleicher Zeit ein die Erscheinungsform des Körpers überdauerndes, also wirkliches Dasein besitzen mußte. Dabei liegt die Atman-Maya-Lehre in der gradlinigen Verlängerung vedischer Gedankenbahnen, die Seelenwanderungslehre aber tritt erst in nachvedischer Zeit und als etwas Unvorbereitetes und Neues auf, und es birgt sich hinter dem Gegensatz der Seelenlehren ein Gegensatz der Lebensauffassungen von solcher Schärfe und Tiefe, daß die völkische Zusammengehörigkeit der widersprechenden Glaubensinhalte sehr unwahrscheinlich wird.

In der Atmanlehre wird die Seele als Hauch gedacht; die Seelenwanderungslehre in primitivster, für Indien selbst zwar, wie es scheint, nicht belegter Form läßt die körperhaft gedachte Seele — meist in Tiergestalt — von Mensch zu Menschen wandern. Das Seelentier entschlüpft der Leiche und dringt in den Leib der Mutter, um dort neues Leben zu zeugen.[12] Diese urwüchsige Fassung behauptet meistens, daß der Großvater im Enkel wiedergeboren werde,

[11] SSg 264 ff. [12] WPv 174, 179.

und kann sich dabei auf Tatsachen berufen, die in den Kreis der Vererbungserscheinungen gehören.[13] Von ihr unterscheidet sich die indische nur dadurch, daß sie den Vorgang des Materiellen entkleidet und ihm eine ethische Deutung gegeben hat.

In den Anfängen des Denkens stehen bei vielen Völkern beide Seelentheorien nebeneinander; die vedische Zeit hatte aber den Glauben an die Körperseele ganz zurückgedrängt, wenn er — was unbelegbar — bei den Ariern je bestand. Sein späteres Auftauchen läßt sich nicht als ein greisenhaftes Zurücksinken in die Denkweise der eigenvölkischen Kindheit auslegen, auch nicht dahin, daß die Theologie sich durch ein Zurückgreifen auf früher entwertete und als Aberglauben beiseite gestellte Gedanken aus irgendeiner Weltanschauungsnot zu ziehen suchte. Die Seelenwanderungslehre ist ja nicht das einzige, was nachvedisch als Fremdgedanke bei der indischen Religionslehre Aufnahme fand, sondern außerdem drang eine sexuelle Auffassung der Götter ein, die in den späteren Hindureligionen alles überwucherte und doch das genaue Gegenteil des eigentlich arischen Strebens nach Entpersönlichung der Götter, nach Ersatz der dinghaften Götter durch begriffliche Götter war. Die vedische Theologie wandte sich vom Zauberglauben ab, blieb zwar in dessen Bann und konnte nicht verhindern, daß später das Indertum dem Zauberglauben ärger denn je verfiel. Tatsache ist, daß trotz des Kastenwesens eine Kreuzung des Blutes und der Gedankenwelten sich unaufgehalten zwischen Ariern und dunkelfarbigen Ureinwohnern vollzog: Glaube an Körperseele, an Sexualität der Götter und an Zauberkräfte sind kennzeichnend für primitive Weltanschauungen, und das Festhalten an diesen Vorstellungen ist eines der schwersten Hemmnisse ihres Aufstiegs zu höherer Kultur und Ethik. Es ist wohl keine Kühnheit, wenn man die Widersprüche in der indischen Gedankenwelt ursächlich verbindet mit der gleichzeitig vor sich gehenden Rassenkreuzung.

Gewichtige Belege für diese Annahme zeigt auch die weitere Entwicklung auf. Beim Ausbau der Karmalehre hatte, wie stets in solchen Fällen, die dunklere Perspektive das Übergewicht. Die Tatfreudigkeit der arischen Ethik, an welcher die iranische Weltanschauung dauernd festhielt, war den nachvedischen Indern geschwunden und hatte einer tatfliehenden Weltschmerzlichkeit Platz gegeben. So stellte sich das Leben dar als eine Kette von Leiden, aus

[13] DtMe 23 ff.

welcher die Aussicht auf niemals endende Wiedergeburt kein Entrinnen gestattete, und zugleich war es durch die Theologie mit erbarmungsloser Logik immer enger unter den Zwang kultischer Vorschriften zauberischer Art und sämtlich kosmischer Geltung gestellt worden. Es ist selbstverständlich, daß Sekten entstanden, die einen Weg der Erlösung gefunden haben wollten. Gemeinsam ist diesen, daß sie, wie die Iranier, nur von aktiver, selbstgetätigter Erlösung wußten, aber ungleich diesen dachten sie niemals an handhafte, im irdischen Leben wirkende Tat, sondern nur an Erlösung durch Wissen, durch Erkenntnis. Das Selbstvertrauen des denkenden Geistes war also ungebrochen, aber das Ziel des Denkens war eingeschränkt und bestand nicht mehr in Erkenntnis als Selbstzweck, sondern nur in Erkenntnis als Hilfsmittel der Erlösung.

**§ 92.** Da eingehende Untersuchungen über Volkstums- und Religionsgeschichte Indiens nicht im Plane dieses Werkes liegen, so darf die eine der großen Sekten, die der Jainas, hier außer Betracht bleiben, um so mehr, als aus einer bequem zur Hand liegenden Darstellung ihrer Geschichte und Lehre[14] ohne Mühe zu ersehen ist, daß die Geistesbeschaffenheit der Anhänger mit der ihrer Rivalen, der Buddhisten, in den entscheidenden Punkten sehr große Ähnlichkeit besaß. Auch sind ja beide Religionsformen im Gangesland im Rahmen eines und desselben Volkstums entstanden, das, wie nicht mehr bewiesen zu werden braucht, nur in den herrschenden Schichten einen arischen Einschlag besaß.[15] Bedauerlich ist freilich, daß über die Rassenpsychologie der voransässigen Stämme keine brauchbaren Geschichtsdokumente vorliegen, und daß Beobachtungen über die geistigen Eigenschaften der heutigen nichtarischen Inder keine zuverlässigen Schlüsse auf die alte Zeit gestatten, denn einige dieser Stämme sind infolge kultureller Durchkreuzung über den ihrer eigenen Kraft erreichbaren Zustand hinausgehoben, andere ebenso zweifellos infolge ihrer Abdrängung in ungünstige Zufluchtsräume verkümmert und entartet. Somit läßt sich der angestrebte Beweis nicht in wünschenswerter Vollständigkeit führen, aber doch immerhin insoweit, daß die im indischen Wesen gelegenen Hemmungen und Widersprüche sich aufdecken lassen. Sie wirken wie voraussehbare Ergebnisse einer Kreuzung mit einer aus sich selbst heraus zur Kulturzeugung unfähigen Rasse und treten überall gesteigert auf, wo solche Blutsmischung nachweislich größeres Ausmaß gewann.

---

[14] GlJa. [15] FcGi u. a.

Der Lehrinhalt des Buddhismus braucht ebenfalls hier nicht vorgetragen zu werden.[16] Der Glaube an Erlösung durch Erkennen, die Verlegung des Sittlichen in das Ich, das als der einzig gegebene Urheber des Sittengesetzes galt, und die Ablehnung alles Zauberhaften sind unverkennbar arische Merkmale, die sich gleichartig bei den alten Iraniern, bei den Hellenen und Germanen wiederfinden (§ 88). Dagegen sind zu den bereits im vedischen und nachvedischen Indertum bemerkbaren Hemmungen und Unausgeglichenheiten neue hinzugetreten: der Tätigkeitstrieb hatte seine Richtung verkehrt und forderte nun, daß die Willensentscheidung das Wollen aufhebe; die alten Tatwege hatten ihre lockende Kraft verloren, der Trieb aber war geblieben. Das Drängen nach Erkenntnis lebte noch, aber Buddha lehnte den Ausblick auf Erkenntnis, die jenseits der praktischen Frage nach der Erlösung lag, als überflüssig und verführend ab. Er wich der Erklärung aus, ob das Nirwana in Sein oder Nicht-Sein bestünde, und verlangte von seinen Jüngern, in einer unbekannten Welt, beschränkt auf einen engen erleuchteten Punkt im allgemeinen Nebelmeer des Dunklen und Gleichgültigen, nur auf Erlösung des Ich bedacht zu sein, also zu erkennen, daß das Heil wie im Nichtleben-wollen, so auch im Nicht-erkennen-wollen beruhe. Gewiß war diese Wendung herausgefordert durch die grüblerische Entartung des früheren Philosophierens, aber dennoch konnte nur derjenige sich im Verzicht auf Erkenntnis beruhigen und anderen den gleichen Verzicht zumuten, wer selbst den Erkenntnis- und Betätigungs*trieb* durch Erziehung oder als angeerbte Begabung übernommen hatte, aber nicht die zugehörige Erkenntnis- oder Betätigungs*kraft* besaß, also den Trieb als glücksfeindlich empfinden mußte. Nicht-ausgestalten-wollen ist niemals etwas anderes als eine Hülle für Gestaltungsunvermögen; gleiches gilt auch für Nicht-leben-wollen und Nicht-erkennen-wollen.

Nicht minder ablehnend war die buddhistische Einstellung zur materiellen Kultur, hier allerdings nur im Gefolge einer schon längst heimisch gewordenen Art der Askese, die als religiös wertvoll nur den Lebenszustand primitiver Völker, ein kulturelles Nicht-wollen und Nicht-tun anerkannte, in denkbar schroffem Gegensatz zu der handhaften Ethik, welche die Iranier betätigten. Geistig unproduktiv, bestimmte Buddha das Wesen des sittlich Wertvollen nur negativ, durch Entwerten alles bis dahin Bewerteten und überhaupt Bewertbaren. Der wahre Anhänger Buddhas hatte

---

[16] OlB.

wie sein Meister aller Tat und aller Teilnahme am Wirken der menschlichen Gemeinschaft zu entsagen. In voller Strenge durchgeführt, hätte seine Lehre die Menschheit zurückgeworfen in die vor aller Kultur liegenden Lebensformen, in welchen ein jeder von den Früchten des Waldes, vom wilden Wachstum der Fluren lebte, vereinzelt oder zu losen Haufen gesellt.

Als Religion eines Kulturvolkes war der Buddhismus nur möglich, weil er sehr bald die Strenge seiner Grundgedanken preisgab und die Eremiten durch Zulassung von Klöstern als Zufluchtsort für die ungünstige Jahreszeit doch wieder in ein Mindestmaß von sozialer Bindung verstrickte. Noch tiefer griff der Umstand ein, daß eine Laienschaft hatte zugelassen werden müssen, die den Asketen Lebensunterhalt gewährte. Diese besaß ein höheres Kulturbedürfnis als die rückhaltslosen Anhänger, forderte auch von der Religion einen ihr zugänglichen Kultus, fand aber anfänglich wenig Entgegenkommen; ihr sollte alle Genugtuung kommen aus der Stiftung von Almosen, Eremitenhütten, Klöstern und Gärten oder aus gelegentlicher Seelsorge durch wandernde Mönche. Diese aber konnten nur Erkenntnis bieten und — vermutlich — die Hoffnung, durch reiche Gaben für die nächste Wiedergeburt einen erhöhten Gnadenzustand zu erwerben. Die religiöse Phantasie der Laien fand kein Betätigungsfeld; sie mußten Verzicht leisten, in ihrer neuen Religion das zu erhalten, was ihnen die alte geboten hatte: ein menschlich Verehrbares, in dem die eigenen Ideale vergegenwärtigt werden konnten, damit man ihrer gewahr werde.

Als Buddha sich weigerte, auf letzte Weltanschauungsfragen Antwort zu geben, die sich auf anderes als auf das Wesen der Erlösung richteten, da hatte er in seine Lehre eine Lücke gerissen, welche ausgefüllt werden mußte, denn ein jedes Weltbild bleibt unbefriedigend, wenn es nicht die Zusammenhänge des Werdens und Geschehens bis an das letzte Ende schildert. Daher drang bei den Laien ein Weltanschauungs- und ein Kultusbedürfnis unbefriedigt auf Sättigung; das einzige aber, das in dieser Gedankenwelt Gegenstand religiöser Phantasie werden konnte, war die Lebensgeschichte Buddhas, besonders die Orte, an denen er mit Vorliebe gerastet haben sollte, und die jetzt Sitze von Klöstern geworden waren. Die Religion der Laien schuf sich eine Vergangenheits- und Zukunftsmythologie, als deren einzig möglicher Kern sich Buddha darbot. So bildete sich ein Reliquienkultus aus; so schlossen sich wandernde Legendenstoffe und freie Erfindungen zusammen zu einem wundersamen Bericht, lehrhaft und unterhaltend zugleich, in wel-

chem die vermutlich sehr einfachen und undramatischen Erlebnisse des Religionsstifters völlig überwuchert wurden. Besonders verschwand die Tatsache, daß Buddha einst die Erlösung durch eigene Tat, durch Verstandeseinsicht gefunden hatte, fast völlig in dem üppigen Geranke von Wundermären.

Die hierin hervortretende Denkweise ist genau das Gegenteil der arischen, obzwar in einem Teil der aufgenommenen Legenden arisch-indische oder arisch-persische (§ 93) Herstammung erkennbar ist. Die vedische Philosophie und die ihr nachfolgende der Upanishaden hatte in ihrem Streben nach höchster geistiger Einsicht alle Anschaulichkeit der Mythen und der Vorstellungen aufgehoben und blasse, ergrübelte Gedankenbildungen an Stelle lebend wirksamer Gottesbegriffe gesetzt. Der Buddhismus entsprang einem gelähmten Ariertum, das sich nach ausreichenderer Befriedigung des religiösen Bedürfnisses sehnte; wohin aber die Sehnsucht der nunmehr aufsteigenden, kaum noch arisch beeinflußten breiten Massen ging, das zeigt sich in der wirren, wüsten, grausamen, erotischen und tiefst zaubermäßigen Phantasie des Wischnu-, Schiwa-, Krischnaglaubens, des Lingamkults, in der Geisteswelt des Hinduismus, der erst die allerneueste Zeit eine eigene geistig-kulturelle Bedeutung beizulegen versucht.

Daß der Buddhismus auch noch in seiner volkstümlichen, vom Standpunkt des Ariertums und des Abendlandes als entartet anzusprechenden Gestalt im inneren und östlichen Asien kulturschaffend gewirkt hat, steht außer Zweifel; für die indische Geistesgeschichte aber bezeichnet er nebst seinen Parallelerscheinungen den Punkt, an welchem die bis dahin wesentlich arische Linie des Verlaufs entscheidend in eine nichtarische umbog.[17] Es ist also durchaus berechtigt, wenn weitaus die meisten Darstellungen dieser Geschichte mit dem Buddhismus endigen.

**§ 93.** Verhältnismäßig wenig ist bekannt über kulturellen Austausch zwischen Indien und Persien; die Aufmerksamkeit pflegt sich in dieser Beziehung vorzugsweise auf Feststellung urarischer Gemeinsamkeiten einzustellen. Es liegt jedoch sehr nahe, auch einen späteren Gedankenaustausch zwischen den beiden Hauptzweigen des Ariertums als möglich zu erwägen, denn das Achämenidenreich des Darius I. dehnte sich bis an die Grenzen Indiens aus, und schon die von diesem König veranlaßte Forschungsreise des

---

[17] ChAw 42 ff.

Skylax von Karianda bezeugt, daß die Grenze zwischen beiden Kulturen nicht unübersteiglich gewesen sein kann. Da nach indischer Überlieferung Buddhas Tod in den Anfang des fünften vorchristlichen Jahrhunderts zu setzen ist[18], so darf man freilich Spuren geistigen Austausches frühestens erst in den buddhistischen Legenden und in Werken ähnlichen Alters erwarten. Enger wurden die Beziehungen nach der Zeit Alexanders, als die Reiche des Tschandragupta, der griechisch-baktrischen Könige und der Kushanadynastie ostiranische und nordwestindische Gebiete staatlich verbanden. Besonders die Münzbilder der letzteren mit ihrer Mischung indischer und persischer Gottheiten, die nicht wie die daneben auftretenden römischen einfach von den Vorbildern, den römischen Aurei, übernommen werden konnten, bezeugen, daß damals in diesen Gegenden ein Kulturaustausch stattfand.

Nun scheint, wenn man sich von dem Vorurteil befreit, daß alles Indische nur aus Indischem begreiflich gemacht werden müsse, in der Tat die Buddhalegende Entlehnungen und Verarbeitungen persischer Gedanken zu enthalten, am greifbarsten in der Versuchungsgeschichte, die berichtet, daß Mara den Gotteserwählten, der in stiller Betrachtung unter dem Feigenbaum rastete, durch Furcht und Schrecken, dann durch Lockungen der Sinneslust und durch Aussicht auf Weltherrschaft von seinem Wege abbringen wollte.

Wer aber ist Mara? Er soll hervorgegangen sein aus dem vedischen Totengott Mrityu, der einerseits eine Abwandlung Yamas ist, andererseits ein verbindendes Glied zwischen Mara und Yama darstellen soll. Als Beleg wird angeführt die Legende von Naciketas; dieser Jüngling stieg hinab zum Totengott Mrityu und stellte ihm die Frage nach dem Schicksal der Toten. Der Gott wich aus und bot dem Kühnen, wenn er auf die Antwort verzichte, Reichtum, langes Leben, Herrschaft über das Weltreich, Jungfrauen, schöner als sonst die Menschen sie gewinnen; doch Naciketas beharrte bei seiner Frage und überwand das Sträuben Mrityus[19], wie Buddha den Versucher Mara.

Es wäre ein sonderbares Spiel der Mythengeschichte, wenn auf indischem Boden der Versucher Mara aus Yama hervorgegangen wäre, dagegen in der persischen Sage der altarische Yama, umgewandelt in Dschemschid, seinerseits von dem Geistesverwandten Maras, dem Angrumainyu, be-

---

[18] EnBr XIV, 621. [19] OlB 59.

kämpft wird. Sollte da nicht vielleicht Mara eine Abspaltung des iranischen Genius des Bösen, somit des Urbilds und Ursprungs aller Teufel und Versucher gewesen sein? Die Übereinstimmungen zwischen jener Upanishadendichtung und der Buddhalegende gehen auch nicht sehr weit und erstrecken sich nicht auf das gedanklich Wesentliche. Nicht Buddha ist unter dem Feigenbaum der Fragende, sondern Mara als Angreifer sucht ihn durch verlockende Angebote vom Wege der Erkenntnis abzulenken. Die Mittel, mit denen Betörung versucht wird, sind zwar die gleichen, aber es sind eben die, auf welche jegliche Phantasie bei der Ausmalung „weltlicher Verlockungen" überall zu allererst verfällt. Selbstverständlich widerstehen auch beide dem Versucher. Wichtig ist dagegen, daß Mara nicht als Todesgott, sondern als Dämon des Bösen und um des Bösen willen eine heilbringende Erkenntnis verhindern will, Mrityu aber, um dem Totenreich nicht die Schauer des unbekannten Drohens entreißen zu lassen, sich gegen einen frevelhaft kühnen Erkenntniswunsch sträubt: kaum den Göttern ist erlaubt, darum zu wissen, geschweige denn Menschen. So scheint denn doch wohl Mara auf indischem Boden unvorbereitet in den späteren Legenden des Buddhismus aufzutreten, aus dem Mazdayasmus entlehnt, wie wahrscheinlich auch die entgegengesetzte, nicht indisch wirkende Gestalt daselbst: das außerweltliche ewig-gute Prinzip, welches als Ziel des Weltendaseins den Sieg des Göttlich-Guten gesetzt hat und, um dieses zu erreichen, von Weltalter zu Weltalter gesteigert seine Macht offenbart durch Entsendung von Buddhas, die, der Seelenwanderung entzogen, bis dahin im Jenseits ihrer Zeit harren.

Der Gang der indischen Gedankenreihen führte keineswegs dahin, einen dem Ahuramazda vergleichbaren Gott als höchste Weltmacht anzuerkennen; mit dem Glauben an die Universalität des Atman ist freilich der an einen universellen Buddha vereinbar, dessen irdische Erscheinungen der historische, sowie seine Vorgänger und Nachfolger wären, denn das Indertum war durchweg geneigt, das einmalig Individuelle zu unbegrenzt kosmischer Bedeutung zu dehnen. Wenn aber die vergangenen und die kommenden Buddhas nicht als aufgegangen im „Prinzip des Buddha", sondern als Einzelpersönlichkeiten vorhanden gelten, so ist das schwer vereinbar mit der Lehre vom Karma und von der Wiedergeburt der Seelen, gemahnt aber auf das engste an die persische Seelenlehre, nach welcher die Fravaschis der noch ungeborenen Menschen, so auch die der kommenden Erlöser im Jenseits ihrer Verkörperung entgegen-

harren und von Uranfang an bis über den jüngsten Tag hinaus stets ein und dieselbe Person sind.[20]

Jedoch sind hier einige Vorbehalte am Platz. Die Jainas fabeln ebenfalls von dem Auftreten uralt vergangener und kommender Propheten, darin den Buddhisten gleichgesinnt, glauben allerdings, daß diese Heiligen schon zuvor — im Sinne der Karmalehre — durch das Erdendasein hindurchgegangen waren. Außerdem geht in der Auffassung über das Wesen der Seele ein Bruch durch das indische Denken, so daß die Einzelheiten, die mit der Karmalehre unverträglich sind, darum noch nicht als unindisch gelten dürfen. Drittens aber macht die persische Kosmologie gerade in den hier in Betracht kommenden Teilen durchaus den Eindruck der Entlehnung, als sei eine fremde, fertig geprägt überlieferte Lehre nach Möglichkeit, aber trotz allerlei Gewaltsamkeit nur unvollständig bewältigt dem mazdayasnischen Weltsystem eingebaut worden. Die dem Zarathustra folgenden Heilande Ukhshyatereta und Ukhshyatnemao sind Statisten ohne innere Daseinsberechtigung; nur der dritte, der Saoshyant, hat eine notwendige Funktion als Vollender des von Zarathustra begonnenen Werks. Es ist ohne weiteres verständlich, daß die Mazdayasnier auf einen einzigen künftigen Heiland hofften, und daß sie bei ihrem Vertrauen auf Erblichkeit hervorragender Begabungen, das in der Hvarenolehre spricht, ihn durch eine ausgeklügelte Zeugungsgeschichte zu einem Sohne Zarathustras machten. Jedoch die zwischengeschalteten Söhne fallen ganz aus dem sonst so straff gespannten Stil der persischen Eschatologie, und so dürfte immerhin zu erwägen sein, ob diese Einzelheit der Erzählung nicht indischem Vorbild nachgestaltet sei. Zu beachten ist auch, daß die christliche und die manichäische[21] Eschatologie, obwohl beide von der mazdayasnischen abhängig, doch von einer Mehrzahl kommender Heilande nichts wissen, daß also zur Zeit ihrer Entstehung diese Besonderheit der persischen Religion noch nicht bestand oder noch nicht über Iran nach Westen vorgedrungen war.[22]

**§ 94.** Es ist bekannt und bedarf keiner weiteren Erörterung, daß die Vorstellungswelten der gnostischen Systeme und des Manichäismus durch Synthese iranischer und babylonischer Elemente unter Hinzutritt jüdischer und christlicher entstanden sind, und ebenso besteht kaum ein Zweifel darüber, daß eine beträchtliche arische Koloni-

---

[20] Dinkart IX, 23, 10ff. (PT XXXVII, 222ff.). [21] WsLm 63.
[22] Vgl. MUa II, 71.

sation in Babylonien als Wirkung der dahin verlegten achämenidischen, arsacidischen und sassanidischen Residenzen Träger der geistigen Einkreuzung war, soweit der Mazdayasmus in Frage steht. Diese kulturelle Beeinflussung setzte schon früh in achämenidischer Zeit ein, denn es wird gestattet sein, die Notiz Herodots (I, 131), nach welcher die Perser den Kult der Mitre (Anahita) von den Assyrern (Babyloniern) neuerdings überkommen hätten, umgekehrt dahin auszulegen, daß die Perser diese ihre Göttin erst vor kurzem in Babylon eingeführt hatten. Nur wenn man annimmt, Herodot habe eine Mitteilung dieses Inhalts mißverstanden und fehlgedeutet, läßt sich ja sein Bericht mit dem anderweitig festgestellten Sachverhalt in Einklang bringen.

Die Kenntnis persischer Riten und darum wohl auch der persischen Religionslehren war in Vorderasien weit verbreitet, ohne aber zunächst in der religiösen Vorstellungswelt der Semiten wirksam zu werden. Das bezeugen die Nachrichten über das Sakäenfest der Perser, sobald man die zwei unter diesem Namen laufenden, aber grundverschiedenen Feste auseinanderhält. Zur Zeit Gudeas (ca. 2600 v. Chr.) war es Brauch, bei besonders festlicher Gelegenheit den Knechten und Mägden einige Tage Arbeitsruhe und Gleichberechtigung mit dem Herrn zu geben.[23] Um 2200 ist die Feier des Neujahrfestes belegt in einer Form, die auch bei Berosus beschrieben ist: „Am 16 Loos wird in Babylon das Fest der Sakäen begangen, das fünf Tage währt, wobei es Brauch ist, daß die Hausherren von den Haussklaven beherrscht werden; einer von diesen wird mit einem königsartigen Gewand bekleidet und Zoganes genannt".[24] Der alte König Urra-imitti war durch einen solchen Maskenkönig seines Thrones beraubt worden[25], und auch in der Semiramissage wird auf diese Sitte angespielt.[26] Ihr liegt die Anerkenntnis zugrunde, daß der Sklave sozusagen auch ein Mensch sei und deshalb an einem besonderen Feiertag einmal Herr spielen dürfe. Das Neujahrsfest war — aus sozialen Gründen — für solches Vorhaben vorzugsweise geeignet; wenn sich die Sakäen auf diesen Tag festlegten, so braucht man daraus nicht auf einen zu den ältesten Berichten gar nicht passenden kalendarisch-mythischen Hintergedanken zu schließen.

Anders aber steht es mit dem späteren Festbrauch, wie ihn Dio Chrysostomus (Or. IV, 66) erzählt: „Am Sakäen-

---

[23] MeP 296 ff.; TdVb 73. VII, 26 ff.; 139, XVII, 18 ff. [24] Berosus frg. 3 (FHG II, 498). [25] MeB I, 48. [26] Diodor II, 20.

fest wird ein zum Tode Verurteilter auf den Königsthron gesetzt; er erhält königliche Speise und alle Schwelgerei, darf sich der königlichen Kebsen bedienen und niemand hindert ihn an irgendeinem Vorhaben; dann aber hängen sie ihn auf". Der sentimental von der Vergänglichkeit des menschlichen Glanzes predigende Rhetor hat wohl Einiges übertrieben, jedoch im Ganzen deckt sich seine Schilderung mit dem, was Albiruni von einem persischen Brauch erzählt: „Am ersten Tag des Adharmonats, der zur Zeit der Khisras Frühlingsanfang war, ritt ein dünnbärtiger Mann umher, der sich Luft zufächelte, um seine Freude über das Ende der kalten und den Beginn der warmen Jahreszeit auszudrücken".[27] Was hier ins Harmlose gewendet wird, erscheint in anderen Quellen aus dem islamischen Persien als recht handgreiflicher Vorgang: „Ein bartloser, womöglich einäugiger Gauch, begleitet von einer königlichen Leibwache, ritt auf einem Esel durch die Stadt unter Zurufen der Menge, die Palmzweige hielt. Er trieb unterwegs allerlei Gaben ein, mußte aber seinen Ritt zu einer festgesetzten Zeit beendet haben oder er lief Gefahr, von der Menge angehalten und zu Tode geprügelt zu werden."[28] Bei den Kopten ist Neujahrsbrauch, daß ein Spottkönig (abu nerûs) drei Tage lang umherzieht, allerlei Strafen auferlegt, die durch kleine Gaben abgewendet werden können, ohne daß einer der Betroffenen sich diesem Ulk entzöge; schließlich wird das Kleid des abu nerûs — selbstverständlich in Stellvertretung seines Trägers — verbrannt.[29] Nun gab es zwar unter der zwölften Dynastie einen ägyptischen Hoftitel „Neujahrskönig aller Adligen"[30]; die Art des zugehörigen Amtes ist nicht bekannt, aber es scheint doch wohl von einem vornehmen Herrn verwaltet worden zu sein, der sich wahrscheinlich nicht erst zu allerhand Narretei und dann zu einer Verbrennung hergegeben haben würde. Eher dürfte es sich bei abu nerûs um einen erst in islamischer Zeit, wie so viele andere, aus Persien nach Ägypten verpflanzten Brauch handeln, der eigentlich ein Vegetationszauber war, vergleichbar den römischen Saturnalien oder dem rheinischen Karneval, die beide einst für den Festkönig das allerbitterste Ende hatten.[31]

Der Brauch hatte sein Gegenstück in den zu Wintersanfang angezündeten Feuern des Adharcashn[32] und beide, aus sehr naheliegenden Gedankenverbindungen heraus ge-

---

[27] BiCh 211. [28] DwCh I, 37 f.; LgP 52. [29] PfAn 97. [30] PfAn 115. [31] VmJs 14ff. 18. [32] BiCh 207, 211; BdWe XXV, 11.

staltet, sind weit verbreitet, daher nur insoweit von ethnographischem Erkenntniswert, als sie bei den Semiten nicht begangen wurden. Sie waren diesen nur von Hörensagen bekannt; dafür zeugt das Buch Esther und die neutestamentliche Legende des Jesus von Nazareth, die unverkennbare Züge des persischen Sakäenbrauchs entliehen haben.[33] Das aber konnte niemals geschehen, wenn das Neujahrsfest in Vorderasien in dieser Form allgemein begangen, den Juden und Christen also aus lebender Anschauung vertraut gewesen wäre, denn dann war die trotz ihres Todes komische Figur des Sakäenkönigs in Schilderungen höchsten Ernstes ganz unverwendbar: welchen Eindruck würde es auf einen Kölner machen, wenn man ihn mit Hilfe des „Prinzen Karneval" im Ernst begeistern oder rühren wollte!

Da das Buch Esther in der letzten Achämenidenzeit verfaßt ist, so dürfte es beweisen, daß die persische Kulturpropaganda, wenn es überhaupt eine gab, doch außerhalb der persischen Kolonien selbst nur sehr geringen Erfolg gehabt hatte und in die lebendige Gedankenwelt der westlichen Untertanenvölker, in ihre Religion und Sitten keineswegs tief eingedrungen war. Ein zum Beweis des Gegenteils oft angeführtes Argument fußt darauf, daß der segestanische, sogdische, chorasmische, armenische[34] und kappadokische[35] Kalender aus dem avestischen abgeleitet seien. Da alle diese Länder nur zur älteren Achämenidenzeit politisch eine Einheit gebildet haben, und da mehr oder weniger stillschweigends vorausgesetzt wird, daß diese Angleichung nur auf Befehl einer das ganze Gebiet politisch beherrschenden Autorität geschehen sein könne, so wird gefolgert, daß der avestische Kalender mit seinen zum Teil den Amesha-spentas entnommenen Namen der Monate und Tage bereits von den Achämeniden für ihr ganzes Reich eingeführt worden sei. Selbstverständlich würde hieraus auf eine weit allgemeinere Religionspropaganda zu dieser Zeit zu schließen sein. Dem tritt hinzu, daß die Jahreseinteilung des avestischen Kalenders, zwölf dreißigtägige Monate und fünf Schalttage, aus Ägypten übernommen ist; dort waren gleichfalls die Monate und die Monatstage besonderen Gottheiten geweiht und nach ihnen benannt. Dieser doppelte Hinweis auf Ägypten gibt dann den Grund, um die Einführung des avestischen Kalenders statt des in der Inschrift von Behistun verwendeten „achämenidischen" dem Darius Hystaspis zuzuschreiben, der auch in anderen Fällen ein

---

[33] LgP; MeP; VmJs; anders PW II, 2668, 2675. [34] BiCh 52f., 56f., 222, 225, 384. [35] CuTm I, 132.

besonderes Interesse und Verständnis für ägyptische Angelegenheiten bekundet haben soll.[36]

Genauere Untersuchung der Einzelheiten, die hier nicht ausführlich vorgelegt werden kann, stellt nun vor eine beträchtliche Zahl von Verständnisschwierigkeiten. Vor allem ist die Voraussetzung unrichtig, daß die Einführung eines Kalenders Staatsangelegenheit sei. Noch gegenwärtig scheitert die aus dringenden Bedürfnissen des bürgerlichen und staatlichen Lebens erwünschte Festlegung des christlichen Osterfestes nicht am Widerstand der politischen Mächte, sondern an den christlich-kirchlichen Autoritäten. Also muß umgekehrt, da genau dieselbe Art von religiöser Macht im Perserreich zur Sassanidenzeit und darüber hinaus bestand, mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß zu irgendeiner beliebigen Spätzeit der mazdayasnische Klerus aus irgendwelchen Gründen, mit oder ohne Mitwirkung unabhängiger Herrscher von Chorasmien und Sogdien, dort den avestischen Kalender Persiens eingeführt habe.

Für Kappadokien ist zu beachten, daß im benachbarten Kommagene trotz der persischen Neigungen des Königshauses der makedonische Kalender galt.[37] Ferner sind die Monatsnamen in Kappadokien, die erst im vierten Jahrhundert n. Chr. aufgezeichnet wurden, gewiß altpersischer Herkunft und beträchtlich verwittert, dieses aber in ganz anderer Weise als dieselben Namen in Iran beim Übergang von avestischer zu mittelpersischer Sprache. Also ging jener Wandel in Kappadokien selbst vor sich, wo die Namen als Fremdworte regellose Entstellungen erfuhren. Dennoch sind einige von ihnen, wie Amartata, Xathriore und Dathusa, leicht erkennbar geblieben; erstaunlicherweise, wenn der Abrollungsvorgang bereits zu frühachämenidischer Zeit begonnen, also mehr als acht Jahrhunderte gedauert hätte. Nun wurde aus gewissen Unstimmigkeiten zwischen dem kappadokischen Kalender und dem Sonnenjahr berechnet, daß unter dem König Archelaus, frühestens 34 v. Chr., wahrscheinlicher 10 n. Chr., eine abschließende Kalenderreform statthatte.[38] Sollte nicht vielleicht der avestische Kalender bei dieser Gelegenheit eingeführt worden sein, in richtiger Einstellung auf das Sonnenjahr und mit den volleren Wortgestalten der Amesha-spenta-Namen, die sich in der iranischen Kultsprache ja erhalten hatten? Die politischen Verhältnisse dieser Zeit gaben den kleinasiatischen Staaten Grund genug, sich auf alle Weise innerlich

[36] MaGe I, 64; II 208, 210. [37] HuPu 372, IIb. [38] GiH III, 28. Vgl. GuKl III, 209ff., 213.

gegen Rom zu befestigen und Anschluß an Persien zu suchen, an die einzige Macht, die noch Hilfe bieten konnte; überliefert ist zwar nur, daß der König von Kommagene damals seine persische Abstammung betonte und sich diplomatisch den Parthern näherte.[39] Die Könige von Kappadokien waren in derselben Lage, und so könnte der avestische Kalender damals, vor der Einverleibung des Landes in das römische Reich, wahrscheinlich im ersten vorchristlichen Jahrhundert, erst eingeführt sein.[40]

Über das verwaltungstechnisch erforderliche Maß hinaus und abgesehen von Belehnungen persischer Großer mit Landbesitz scheinen die Achämeniden keine Kolonisation oder Missionierung zwecks geistiger Vereinheitlichung ihres locker gefügten Staates angestrebt zu haben. Die mazdayasnische Gedankenwelt verbreitete sich über Vorderasien als Gegenwirkung gegen die Hellenisierungsversuche der Seleuciden, und in den Zusammenhang dieser orientalischen Reaktion gehört ein Jahrhundert vor der kappadokischen Kalenderreform das jähe Auftreten eschatologischer Lehren persischen Ursprungs im Judentum.[41] Die in Abwehr gedrängten Völker besannen sich auf die Größe ihrer eigenen Vergangenheit; damit erhielt die Erinnerung an das Weltreich der Achämeniden einen früher entbehrten Glanz und Affektionswert. Insbesondere bot im ganzen Orient nur die persische Weltanschauung ein einheimisches Gut, das der hellenischen Philosophie als gleichwertiger Gegner mit der Aussicht auf Überlegenheit entgegengestellt werden konnte. Babylonien war in dieser Beziehung unter den führenden Geistesmächten ausgeschieden, augenscheinlich rasch verfallen, nachdem es sich, wie ein Erlaß Antiochus I. bezeugt[42], bis in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts unverändert bei seinen alten Formen und Vorstellungen erhalten hatte. Von da ab blieb es in Macht nur auf dem Gebiet der Mantik, der Astrologie und der „chaldäischen“ Zauberei, dort also, wo das herrschende Hellenentum ihm nichts entgegensetzen konnte. Sonst aber gewann dieses die Oberhand, zog die geistig Führenden an sich, deren mehrere in der griechischen Wissenschaftsgeschichte genannt werden.[43] Die alten Kulte des Landes werden durch solche Abwanderung der Höherstehenden und Weiterblickenden immer mehr eine bloße Angelegenheit der Massen und des Aberglaubens geworden sein. Als dann nach dem Schwinden des hellenistischen Alpdrucks die babylonische Geistes-

---

[39] HuPu 278ff. [40] GuKl III, 210ff. [41] MUa II, 105, 114, 179 u. a. [42] WKa Tonzylinder des Antiochus Soter. [43] MBn 24, 28.

welt sich zu neuer Produktivität erheben konnte, entstand nichts, was an Dauer und Volkstümlichkeit auch nur entfernt mit der alten Weltanschauung und Religion zu vergleichen war. Es wird an Zufällen der literarischen Erhaltung liegen, daß wir von den Werken der neubabylonischen Philosophie, von denen der Gnosis, erst aus nachchristlicher Zeit etwas wissen, aber man darf vermuten, daß auch vordem geistesverwandte Systeme aus babylonischen, hellenischen und mazdayasnischen Elementen zusammengefügt wurden, jedoch eben nur philosophische Systeme, den breiteren Massen unbekannt und unverständlich, keine Religion, die in neuer Form den besonderen Geistesbedürfnissen der Babylonier Ausdruck verlieh.

Um so ausführlichere Nachrichten liegen vor über Einkreuzung mazdayasnischer Gedanken in das Judentum, jedoch genügt es an dieser Stelle, nur einige wenige Punkte aus dem so oft und so ausführlich behandelten Geschichtsverlauf herauszuheben. Eigenjüdische Entwicklung hatte schon zuvor eine konvergente Annäherung zwischen Jahwe und Ahuramazda bewirkt. Die Einörtlichkeit des unplastisch gesehenen jüdischen Gottes, das semitische, ganz ähnlich bei arabischen Göttern[44] vorkommende Element in dem komplexen Gebilde, mußte zurücktreten in der Diaspora des Volks und darum auch schließlich von den Juden Jerusalems aufgegeben werden. So ward Jahwe kosmische Gottheit auf einem Umweg; der in ihm aufgegangene Adad war als Naturgottheit überörtlich gefaßt gewesen, hatte aber, da die ursemitische Denkweise den Gesamtbegriff nach ihrer Weise gestaltete, dieses sein Merkmal nicht zur Geltung bringen können. Die Unbildhaftigkeit des Gottesbegriffes ermöglichte dann, in weiterer Anpassung Jahwe nachträglich als überirdisch geistige Macht aufzufassen, während Ahuramazda von vornherein seelisch und kosmisch gesehen war.

In bezug auf ethische Einstellung blieben sich die beiden Weltgötter allerdings so unähnlich wie zuvor, denn Ahuramazda forderte gute Tat, die geleitet und angeregt war durch freie menschliche Einsicht; Jahwe beharrte in der Zauberkausalität, bestand auf strenger Befolgung des Ritualgesetzes und war nur dann eine ethische Macht, wenn man den Inhalt des Gesetzes bedingungslos dem Guten gleichsetzte. Persische Mythen fanden zuerst Aufnahme[45]; als Erzählungsstoffen ward ihnen das Eindringen leichter. Es bekundete sich darin ein Bestreben, von der mazdayasnischen Vorstellung Kenntnis zu nehmen. Vermutlich wird

---

[44] WlAh 6, 17, 22, 24. [45] MUa II, 190, 200 ff.

dabei — unbeachtet und ungewollt — die alte Erlösungshoffnung des Judentums sich gewandelt haben: ein Persönlichkeitsbewußtsein trat hervor, das sich nicht mehr damit begnügte, den einzelnen Menschen ganz in seinem Volke aufgehen zu lassen und nur von der Sühne des der Gesamtheit auferlegten Leides zu träumen: der einzelne begehrte selbst des künftigen Heils teilhaftig zu werden.[46] Hier aber zeigte die persische Eschatologie den Weg; angelehnt an sie verwandelte sich die alte Messiashoffnung, die Erwartung eines menschlichen, zum Siege führenden Befreiers, in den Glauben an das Kommen eines göttlichen Erlösers, der, wie der Saoshyant, ein Gottesgericht vollzog über Gute und Böse, als ein sittlicher Richter über alle Menschen und nicht mehr als Vollstrecker der Rache an den Feinden Israels. Die letzte, um 164 v. Chr. anzusetzende, Redaktion des Danielbuches bezeichnet den Zeitpunkt, in welchem persische Gedanken zuerst in die kernhaften Teile der jüdischen Religion eingriffen.

Der Glaube an die Zauberkausalität beharrte unerschütterlich und zwang dazu, den Erlöserglauben durch tiefgreifende Umwandlungen mundgerecht zu machen. Die handhafte Ethik der Perser, welche vom Menschen forderte, daß er sich durch Tat an dem Weltkampf zwischen Ahuramazda und Ahriman beteilige[47], fand keinen Einlaß; Dulden und Ausharren, besonders in dem größten Elend der dem Erscheinen des Messias vorausgehenden Zeit, war dem Frommen auferlegt, passives auf Kultuserfüllung beschränktes Abwarten der göttlichen Hilfe, die ohne Zutun des Menschen, allein durch göttlichen Willen bestimmt, erscheinen sollte.[48] Um Wurzel schlagen zu können im jüdischen Geist mußte der fremdvölkische Gedanke zuvor mißverstanden und in sein Gegenteil verkehrt werden; in dieser Fassung ging er über in das Christentum und gelangte mit diesem in die Weltanschauung der germanischen Völker, die, wie die Iranier, zu stetig-kausalem Denken veranlagt waren und nach handhaft tätiger Ethik, die im Bereich des Handelns dem Bedürfnis geistiger Produktivität entspricht, Begehr trugen. Auch blieb der persische Optimismus, der keine ewigen Höllenstrafen kannte, sondern auch den Sündern nach schwerer Buße das Reich der Seligen eröffnete, den Juden[49] und infolgedessen auch dem Christentum fern; die Grausamkeit des Glaubens an ewige Pein ging dem Juden, der sich erst gewöhnen mußte, an das

---

[46] MUa II, 51, 111. [47] MUa II, 64. [48] MUa II, 231, 282 f., 303, 339, 343, 357. [49] MUa II, 203.

Fortleben der individuellen Seele zu denken, wohl kaum in ganzer Schwere auf. Germanisches Empfinden fühlt darin das Zeugnis einer in jedem Sinne des Worts infernalischen Rachsucht und einen Quell unsäglicher Seelenpein der Lebenden.

**§ 95.** Die Partherzeit bedeutete für die iranische Geisteswelt eine Epoche der Eroberung nach Westen weit über die Grenzen der Arsacidenherrschaft hinaus. Schon aus diesem Grunde ist es schwerlich richtig, ihr Reich kurzweg unter die hellenistischen einzureihen und in der Kodifizierung des Avesta eine Tat der Umkehr zu sehen. Vielmehr war der Mazdayasmus die unbestritten herrschende Religion; es bedurfte seinetwegen keiner nationalen Selbstbesinnung, sondern es schien den Königen nur wünschenswert, ihn als Bollwerk durch Fixierung der Lehre zu verstärken (§ 90).

Der irreführende Eindruck völliger Hellenisierung wird durch die Beschaffenheit der geschichtlichen Überlieferungen vorgetäuscht. Vielleicht besaß die abendländische Wissenschaft eine recht genaue Kenntnis auch der inneren Zustände im benachbarten Feindesland, aber nichts davon ist erhalten geblieben außer den zufällig von Strabo, Justinus, Athenäus und anderen aufgenommenen Notizen, die sich meist mit kriegerischen Beziehungen zwischen Parthern und dem Westen befassen. Für die Erkenntnis der Kulturgeschichte müssen Bauwerke, Münzen und dgl. helfen, die freilich hellenistischen Stiles sind, aber auch einem Betätigungsfeld angehören, auf welchem die Perser niemals selbständig waren. Aus solchen Kulturäußerungen der Parther lassen sich keine Schlüsse auf Selbständigkeit oder Unselbständigkeit des allgemeinen Geisteslebens dieser Zeit ziehen, ebensowenig wie die lateinischen Inschriften und die imperatorenhaften Fürstenköpfe der deutschen Münzen des achtzehnten Jahrhunderts, der französische Stil der damaligen Bauten und die zugehörige Vorherrschaft italienischer Opern etwas zu erkennen geben von der nationalen Selbstbesinnung, die sich daneben unter Führung Lessings, Klopstocks, Goethes usw. vollzog.

Geistiges Leben und äußere Daseinsformen stehen nicht unter den gleichen Gesetzen. Baustile und Prägungen können entlehnt werden, wenn ein zu plastischer Gestaltung wenig begabtes Volk, um Formen zu schaffen, eine Stütze sucht bei den Werken der darin besser veranlagten Nachbarn. Dagegen auf gedanklichem Gebiet erachtet jedes Volk seine eigene Weise als die einzig richtige, denn sie entspricht allein seinen Anlagen und Forderungen in starken

und schwachen Seiten. Scharfe Ausprägung der gedanklichen Bilder wird einem mit schwacher Gestaltungskraft ausgestatteten Volke als Kennzeichen von Seichtigkeit und Ärmlichkeit des Denkens, als eine Vergewaltigung und Verkümmerung der vielgestaltigen, ins Unendliche beziehungsreichen Wirklichkeit erscheinen, denn es besitzt notwendig eine fließende Begriffswelt und glaubt gerade dann besondere Tiefe des Denkens ergründet zu haben, wenn, wie in aller Mystik, Vernunft und begriffliche Klarheit versagen.

Die geistige Stellung, welche in diesen Beziehungen Perser und Hellenen zueinander inne hatten, gleicht in manchen Punkten dem Verhältnis zwischen heutigen Deutschen und Franzosen. In ermüdeter Zeit zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts wandten sich die Franzosen der deutschen Romantik und Philosophie zu; in anders bedingter, doch in der Stimmung ähnlicher Zeit suchten die Hellenen mit der Lehre der Mager bekannt zu werden, beide um „Tiefe" zu gewinnen. Ein wirklicher Gewinn ward aber in keinem Fall errungen; Schwächen in der Begabung eines Volkstums, des eigenen wie des fremden, sind immer notwendige Kehrseiten der Vorzüge, und es pflegt die Kraft des anderen gerade dort zu liegen, wo die eigene Begabung mit Hemmungen zu rechnen hat: wer in solcher Anlehnung zu schaffen sucht, wird niemals Vollendetes und Fruchtbares hervorbringen. Das Staatswesen der Arsaciden war fern von der klaren Durchbildung hellenistischer Reiche; es war unvollständig und unklar gestaltet wie die deutschen Staatsverfassungen im Gegensatz zu den französischen. Schon auf diesem Gebiet bewahrte das damalige Persertum seine Eigenart der äußerlichen Hellenisierung zum Trotz. Um so unwahrscheinlicher ist, daß es dem fremden Einfluß Zutritt zu dem Innersten des geistigen Lebens, den religiösen Vorstellungen, gestattet hätte.

Der Mittelpunkt des iranischen Geisteslebens lag im Westen des Landes, in einem Gebiet mit Unterbevölkerung kaukasischen Stammes, die von Anfang an gewichtige Beiträge zum gedanklichen Besitz des Persertums geliefert hat (§ 42, 44, 45, 52), so daß es scheint, die doppelte, indogermanische und kaukasische, Blutsverwandtschaft hätte eigentlich die kulturelle Vereinigung der Perser und Hellenen leicht machen müssen. Aber als Alexander, der ihre gleichwertige Herrschaftsberechtigung fühlte, sie zu verschmelzen strebte, mißlang der Versuch völlig, nicht allein, weil der äußere Gang der Geschichte sie zu Feinden gemacht hatte, sondern vor allem, weil die Geistesbeschaffen-

heiten, wie sie durch das Gesamtergebnis der Rassenkreuzung hier und dort entstanden waren, eine wirkliche Annäherung verhinderten. Wenn in weit späterer Zeit eine Schar griechischer Philosophen, wegen abweichender Lehren daheim verfolgt, zu Khosrau I. Anoshirwan (531—578) flüchtete, dann aber baldigst enttäuscht unter dem Schutz des Schahs in die Heimat zurückzukehren strebte[50], so dürfte die Enttäuschung beiderseitig gewesen sein, denn die persischen Theologen blieben, wie die Pehlevischriften des Mazdayasmus zeigen, auch gegenüber höchsten Problemen immer nüchtern, verständig und allen Verstiegenheiten abhold. Sie waren auch unschuldig an dem Ausbau, den Gnostik und Neuplatonismus den mazdayasnischen Lehren gaben; es ist gänzlich ungerechtfertigt, den Iraniern unterzuschieben, was Mandäer und Manichäer gelehrt haben.[51] Die Seelenlehre, wie sie z. B. das Dinkart (VII, 2) gelegentlich der Schaffung von Zarathustras Fravaschi vorträgt[52], hält sich, um anschaulich zu bleiben, in nächster Nähe des Wirklichen, aus Nüchternheit und wegen Schwäche der gestaltenden Phantasie. Porphyrius aber, hierin hellenisch denkend, schilderte das Fernstliegende mit greifbarer Deutlichkeit; jenseits aller Erfahrung bewegte er sich mit einer Sicherheit, als hätte er das plastisch Gedachte als eine Wirklichkeit erschaut.[53] Dieser eine Unterschied der Geistesbeschaffenheit, der sich auf jedem Lebensgebiet äußern und dem gesamten Verhalten den Stil aufprägen mußte, trennte Perser und Hellenen nicht weniger scharf, wie zwischen Deutschen und Franzosen ein in der Wirkung ähnlicher, in seinem Zustandekommen abweichender Gegensatz die Verständigung erschwert.

War die plastische Phantasie der Hellenen vielleicht ein Erbteil des urägäischen Einschlags in ihrem Volkstum (§ 84), so erscheint der persische Hang zu sachlicher Nüchternheit und schwungloser Verständigkeit dem kaukasischen Anteil zu entstammen, der bei ihnen bestimmter einwirkte als bei den Hellenen, denn diese verdankten den mykenischen Vorfahren nicht Merkmale der Geistesart, vielmehr in der Hauptsache Sageninhalte und Erzählungsstoffe.

Auch hieran hatten freilich die Perser das reichere Erbteil übernommen. Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, obzwar nicht weiter belegbar, daß gerade die hervorstechendsten Merkmale der arischen Kulte der aufgesogenen

[50] Agathias hist. libri II. 30 f. [51] Vgl. MUa II, 352. [52] PT XLVII, 17 ff. [53] Porphyrius, de anthro nympharum 22; de abstinentia etc. I, 31; Macrobius somn. Scip. I, 11 ff. u. a.

Beimischung von Kaukasiern entstammten, der Feuerdienst und die Verwendung des Haomakrauts, die beide in dieser Form sich sonst bei Indogermanen nicht finden. Es ist zwar nur eine sehr kühne Vermutung, daß die Pflanze *AN.TAH.SUM*, die in mehreren hettitischen Ritualen vorkommt, zur Bereitung des Rauschtrankes marnuvan gedient habe, der bei dem zugehörigen Fest schließlich dem Königspaar und dem Gotte vorgesetzt wurde[54], also in einer haomaähnlichen Verwendung stand. Weit deutlicher ist, daß Nordwestiran der gegebene Ausgangspunkt für einen Feuerkult arischer, armenischer und karischer (§ 35) Art gewesen sein muß, denn er findet in diesen naphthareichen Gegenden eine ganz eigenartige Begründung: nur dort liegt alle Veranlassung vor, das Feuer als ein Element, als etwas an sich Furchtbares, Unerklärliches, Göttliches zu verehren, gleich dem Feuer Gushasp auf dem Berge Asnavant, dem Feuer Burzin und anderen[55], nicht aber als Herdfeuer oder als Hilfsmittel des Sonnenzaubers, wie bei den Indogermanen Europas.

Als letzter Beleg für die Fortdauer kaukasischer Überlieferungen bei den Iraniern möge der Schmied Kâwe der Azhi-Dahakasage dienen.[56] Warum war gerade ein Schmied, Vertreter des für die Arier sonst ganz bedeutungslosen Handwerks, zu dieser Stelle berufen? Die moralische Auslegung der Sage, wie die Parsen sie erklügelt haben[57], ist selbstverständlich nachträgliche Erfindung und läßt das eigentliche Problem unerklärt. In den Märchen der Georgier und Swaneten von Amiran wird ebenfalls der Unhold durch einen Schmied an den Berg gefesselt, und zwar mit einer Herdkette. Diese ist aber dort überall das Heiligtum des Hauses. Der göttliche Schmied, bei den Abchasen Schascha, bei den Osseten Safa genannt, ist Schwurgott; der Eid wird abgelegt durch Schläge mit dem Hammer auf den Amboß in Gegenwart des Dorfschmieds, und dieser letztere tut selbst alljährlich am Gründonnerstag einige Hammerschläge auf seinen Amboß, um dadurch die sich lockernde Kette Amirans wieder zu festigen.[58] So ist der Schmied der Amiransage eine wohl eingeordnete, der Kâwe in der Geschichte von Azhi-Dahaka eine vereinzelte, unerklärliche Gestalt. Es kann wohl kein Zweifel bestehen, daß der Schmied dem alten metallkundigen Volk angehört und von der iranischen Sage nur als Fossil weitergeschleppt wurde.

---

[54] FdH (2) 5, Anm. 1; 8 f. [55] BdJu 23. [56] FiR I, 44 ff. [57] EA I, 540. [58] MnOs 383 f; SeAb 74; DiKm 237 ff.; MoCh II, 61; BlKf 71 f.

**§ 96.** In dieser Umgebung wird nun auch die früher (§ 18) begründete Annahme, daß Darius Hystaspis, obwohl er sein Ariertum so nachdrücklich betonte, doch einem ohne sein Wissen stark von kaukasischen Überlieferungen durchsetzten Volkstum entstammte, weniger anstößig erscheinen. Andererseits liegt der Grundgedanke der Reform Zarathustras völlig in der Linie des arischen Geistes; die Amesha spentas sind derselben Wurzel entsprossen wie Mithras und Varunas (§ 38, 39), und so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Prophet selbst und seine ersten Anhänger rein persischer Art angehörten. Damit wird die Frage nach den Beziehungen zwischen beiden in den Vordergrund gerückt: war Hystaspes, der Vater des Darius, der Vistaspa der Gathas? Oder war Vistaspa zu unbekannter Zeit Fürst eines unbekannt wo gelegenen Gaues?

Beides wird mit gleicher Gewißheit und mit gleich kategorischer Verdammung des Gegners als unbedingt erwiesen hingestellt.[59] Demnach wäre anzunehmen, daß für keine der beiden Meinungen wirklich überzeugende Gründe angeführt werden können. Man würde am besten das ganze Problem mit einem non liquet beiseite schieben, wenn nur nicht von seiner Lösung andere, wichtigere Entscheidungen abhingen, wie die über die Stellung der Achämeniden zur zarathustrischen Religion, und im gegenwärtigen Fall über die Berechtigung, zwischen Darius und Zarathustra einen Gegensatz des Volkstums zu statuieren.

Um festeren Boden zu gewinnen ist auszugehen von einem Vergleich der in den Gathas niedergelegten Weltanschauung und dem, was Darius selbst in seinen Inschriften über seine Religion bekundet hat. Ahuramazda ist beiden gemeinsam, und keinen Unterschied bedeutet es, wenn Darius in Anlehnung an das Bild des Assur seinen Gott gestaltete, denn das geschah im Dienst einer Kunstsymbolik; auch aus Michel Angelos sixtinischen Fresken würde man nicht auf die wirklich in ihm lebende Gottesvorstellung schließen. Die Dariusinschriften nennen noch „übrige Götter, die es gibt"; Xerxes gebraucht die Wendungen „Stammgötter" oder „sämtliche Götter" und ähnliche.[60] Die Amesha spentas der Gathas können damit unmöglich gemeint sein, denn diese sind in reiner Fassung als weltbeherrschende Mächte, aber nicht als Götter im üblichen Wortsinn zu verstehen. Vielmehr wollten die Gathas, obwohl versehentlich ein Gott „Schöpfer des Rindes" ein-

---

[59] MUa II, 71, Anm. 1; HtZz. [60] WB (Dar. Pers. d. § 3; Xerx. Pers. b. § 3; Xerx. Van. § 3; Xerx. Elv. § 1).

geglitten ist (§ 44), nur einen einzigen wirklichen Gott anerkennen, eben Mazda Ahura, und dieser ist weit persönlicher gesehen, greifbarer gestaltet und nach einem anderen System benannt, als die Amesha spentas. Freilich kann man ja auch an Stelle der gebräuchlichen Übersetzung „Weiser Herrscher" die umgekehrte „herrschender Verstand" einführen[61], kommt aber damit nicht über die Tatsache hinaus, daß Darius das „Ahuramazda" nicht als Begriffsmythologem nach Art des Vohu mano, sondern als Namen eines persönlichen Gottes gebrauchte. Desgleichen bleibt bestehen, daß auch Plutarchs offenbar gut unterrichtete und der achämenidischen Zeit nahe stehende Quellen (de Iside 46 f.) nichts von einem abstrakten, in das Griechische übersetzbaren Sinn des Namens Oromazes wußten. Es ist durchaus als möglich — und in Anbetracht der Sonderstellung des Gottes in den Gathas sogar als wahrscheinlich — anzusehen, daß Ahuramazda und der ihm angehörige weltgeschichtliche Mythus schon von Zarathustra vorgefunden wurde[62], denn ein Volk, welches einen Mithras und Varunas geschaffen hatte, konnte auch, ehe die Gathas den letzten Schritt taten, einen Mann hervorbringen, der einen Gott ohne naturhafte Grundlage, Inbegriff der Weisheit und Macht, ohne verengende Begriffsfassung verstandesmäßig gesehen, aber — zu schroffem Unterschied von kaukasischen Gottesbegriffen und rein im Sinne arischer Art — zuförderst als sittliche Macht erschaut verkündete. Dieser vorzarathustrische Ahuramazda könnte der Gott des Darius und der in den theophoren Namen aus dem Medien des achten Jahrhunderts vorkommende gewesen sein.[63]

Der Kultus des Darius bestand in einem Feuerritus[64]; Zarathustra jedoch trat, wie alle Reformatoren, dem hergebrachten Kultus entgegen[65] und legte den Nachdruck auf Gebet und Predigt, auf das verstandesmäßige Element der Religionsübung, dessen er zur Aussprache seiner neuen Einsicht bedurfte. Opfer und Haomaritus wurden von ihm verdammt, und nur an einer einzigen Stelle ist in den Gathas (Y. 43, 9) auf den Feuerritus angespielt, so oft auch sonst dazu Gelegenheit gewesen wäre. In demselben Gedicht, der Gatha Ushtavaiti, finden sich aber mehrere, aus der sonstigen Tonart schlagende Stellen: die Amesha spentas erscheinen in greifbarer Persönlichkeit, werden dem Propheten vor körperliche Augen gestellt, und Gott spricht zu ihm:

---

[61] HtZz 38; HtAf I, 146. [62] Anders MZr. [63] MZr 15; anders HtZz 37. [64] SaKp T. 33. [65] HtZz 10.

*Eine Frage von dir ist ja wie eine Frage Mächtiger, weil, wer es vermag, deinen, des Mächtigen Wunsch erfüllen möchte (Y. 43, 10).*

So dürfte der Mann, der schwer um den Erfolg gerungen und an anderer Stelle seine Machtlosigkeit beklagt hatte (Y. 29, 9), niemals von sich selbst gesprochen haben; wohl aber liegen alle diese Abweichungen, Kulthandlungen, Verkörperlichungen der Begriffsmythologeme und Erhöhung des Stifters in der Richtung, welche später bei der Popularisierung des Zarathustrismus und dem Übergang in den Mazdayasmus eingeschlagen wurde. Aber auch wenn diese Gatha nicht als unzarathustrisch, einer späteren Zeit angehörig ausgeschieden wird: sicherlich hat der Feuerkultus in den Gathas nicht die ihm sonst in der persischen Religion und auch bei Darius zukommende zentrale Stellung. Von einer wesentlichen, Zusammenhänge erweisenden Deckung zwischen der Religion des Zarathustra und der des Darius kann gar keine Rede sein. Und wäre das Achämenidenhaus, wenigstens Darius und Xerxes, Anhänger einer Sekte gewesen, die dem landläufigen Glauben, der Religion der Priester, feindlich entgegenstand: sollten die Griechen, denen ja gerade diese Könige persönlich näher kamen, nichts davon erfahren haben[66], wo sie doch, wie z. B. Ktesias, sehr tiefe Einblicke in weit weniger zutage liegende Zusammenhänge gewonnen hatten?

Unzweifelhaft bieten die Grundsätze des Darius als Ordner des Staatswesens viele Züge, welche zu dem gathischen Idealbild eines Fürsten trefflich stimmen[67], aber daraus folgt nur, daß beide Männer ungefähr der gleichen sozialen Stufe entstammten: erfahrungsgemäß hängt ja das tätige Verhalten eines Menschen zu allererst ab von seiner sozialen Stellung, der Übersicht und der Einsicht, welche ihm diese gewährt, und ganz und gar nicht von der theoretisch bekundeten Weltanschauung, die sich immer mit den gegensätzlichsten Maximen des tätigen Handelns verbinden läßt. Zweifellos entstammten König und Prophet beide der geistig und sittlich fortgeschrittensten Schicht des Persertums; unter sich zeitlich wie räumlich unverbunden, waren sie auch der Rasse nach nicht völlig gleich, aber in ungefähr derselben Richtung aus dem geistigen Wesen der Massen herausgetreten. Unglaublich ist aber, daß der König an dem rücksichtslosen Zu-ende-denken eingeschlagener Vorstellungsentwicklungen, das Zarathustra vollzog, irgend Anteil hatte. In seiner Kultusfeindlichkeit war eher der Mager Gaumata, über dessen Taten nur Be-

---

[66] Anders HtZz 11, 20. [67] WB Behistun § 63.

richte seiner Feinde und Besieger vorliegen, ein Gesinnungsgenosse Zarathustras. Es ist verfehlt, religionspolitische Handlungen der Staatsleiter für wirklich und allein durch die ausgesprochenen idealen Beweggründe bedingt zu halten; was einen Friedrich den Weisen von Sachsen auf Luthers Seite führte und den Kaiser Karl V. zum Gegner der Reformation machte, das war doch nicht allein Glaubensangelegenheit. Und ebenso dürfte der König Darius oder sein dem Thron so nahe stehender Vater Hystaspes aus staatspolitischen Gründen gegen den Reformer, der Gaufürst Vistaspa aber, begünstigt durch die freie Stellung, die Naturbeschaffenheit und Landesbrauch den kleineren Herrschern einräumte, für ihn eingetreten sein. So bleibt Zeit und Ort des Wirkens Zarathustras völlig im Dunklen; nur scheint die traditionelle Angabe, daß er in Baktrien die ersten Anhänger gefunden habe, doch höheren geschichtlichen Wert zu besitzen, als man ihr gegenwärtig zugesteht, denn im Gegensatz zu dem stark kaukasisch durchsetzten Westiran wird damals der gegen Zentralasien geöffnete Nordosten ein Sitz reineren Ariertums gewesen sein, anstoßend an den breiten Streifen indogermanischer Saken, der sich von Südrußland bis in das Innere Chinas seit uralters ausdehnte.

Wenn die Achämeniden in der persischen Geschichtserinnerung fehlen, so ist das nicht als ein Werk priesterlicher Rachsucht anzusehen, die den mächtigen Schützer Zarathustras, den Darius und seine Nachkommen, in der Tradition unterdrückte und nur den Namen des ganz gewiß sehr viel weniger einflußreichen Vaters Hystaspes darin stehen ließ.[68] So weit reicht keine Priestermacht, daß sie eine Gestalt, die als Held im Gedächtnis des Volkes und besonders in der des alle Vorzeitserinnerungen mit besonderer Treue pflegenden Landadels fortlebte, einfach auslöschen könnte. Vielleicht mochte es ihr gelingen, in der mündlichen Weitergabe aus den Taten der geschichtlichen Personen ein buntes Gemenge märchenhafter Abenteuer und Verbrechen zu machen, aber der Name des Königs als eines mit Zarathustra verbundenen Freundes oder Feindes wäre erhalten geblieben. In den religiösen Hymnen fehlen Darius und die Achämeniden, weil sie in die Geschichte der Religion nicht eingriffen, und in der Heldensage desgleichen, weil sie von den Persern nicht als zu ihrem Volk gehörig anerkannt wurden.

---

68 Anders HtAk.

**§ 97.** Ob man in den Kajaniden die Achämeniden wiederzufinden glaubt oder nicht: die Tatsache bleibt bestehen, daß die Zeit der größten persischen Macht und des fast märchenhaften Glanzes der Herrscher spurlos am eigenen Volk vorüberging. In der engsten Heimat der Achämeniden, in der Persis selbst, die einst eine Vorzugsstellung eingenommen hatte, blieben zwar die Namen Darius und Artaxerxes bis über die Partherzeit hinaus für die Fürsten üblich[69], aber daß es noch eine geschichtliche Erinnerung an die früheren Träger gab, ist unwahrscheinlich, da der Komplex wandernder Märchenmotive, der sich einst um Kyros, den „Vater des Volks" geschart hatte[70], ganz auf Ardeschir, den Begründer der Sassanidendynastie übergehen konnte, und zwar vermutlich durch bloß literarische Vermittlung.[71] Diese lieferte auch den Stoff, mit welchem die Heldensage die Namen Vohuman, Dara I. und Dara II. umkleidete.[72] Ohne diese angeflickten Märchen wären diese Namen so leer, wie die der gleichgültigen Statisten der Weltgeschichte, mit denen der Fravaschiyascht (Yt. 13, 96 ff.) das Gedächtnis der unglücklichen rezitierenden Priester belastet.

Dieses völlige Verschollensein der Achämeniden ist eine psychologisch unerklärliche Tatsache, solange man nicht mit einem weitverbreiteten Irrtum über die Wirkungen Babylons auf die Nachbarvölker aufräumt und auf Grund der geschichtlichen Überlieferungen feststellt, wie das iranische Persertum zu der von den Achämeniden eingeführten babylonisch-assyrischen Staatsform stand. Abweichend von dem, was die Gegenwart erlebt (§ 8), wirkte die babylonische Kultur, obwohl zweifellos viele Jahrhunderte lang allen umliegenden weit überlegen, nicht als ausdörrender, unfruchtbar machender Gluthauch. Die Völker kaukasischen Stammes waren geschützt durch ihre Gleichbefähigung, wenn nicht Überlegenheit im Zivilisatorischen, Technischen, und ihre Unempfindlichkeit gegen Eindringen von Gedanken fremder Herkunft und Art. Der Westen Irans ward, wie mancherlei Spuren bekunden, seit uralter Zeit von Babyloniern überflutet, aber zivilisatorisch konnte dadurch kein Schade entstehen, weil die Landeseinwohner vorwiegend Viehzüchter waren, demnach durch Einfuhr von Handwerkserzeugnissen und anderen Gegenständen des Handels in eigener Tätigkeit nicht betroffen wurden. Auf geistige Hebung der „Wilden" werden die babylonischen Kaufleute

---

[69] EnBr XXI, 254. [70] EnBr VII, 706 ff. [71] Mündlich mitgeteilte Vermutung von Herrn Jos. Marquardt. [72] EA II, 584 ff.; FiG II, 349 ff.

ebensowenig Gewicht gelegt haben, wie die Mitglieder der Ostindischen und anderer Kompanien der Gegenwart. Als aber nach Aufrichtung des persischen Weltreichs die Berührungen sich enger gestalteten, da erhob sich zwischen den Herren und Untertanen eine Scheidewand, die für lange Zeit die selbständige Geistesentwicklung Irans rettete.

Allerdings betonte Herodot (I, 135) die Neigung der Perser, Sitten und Bräuche ihrer Nachbarn anzunehmen, und mehr oder weniger hat wohl diese Äußerung eingewirkt auf alle Betrachtungen über die Geschichte der persischen Kultur. Nur beziehen sich die von Herodot beigebrachten Belege allein auf Kleidung und Bewaffnung, auf äußere Lebensformen, und er scheint dabei den Wert seiner Beobachtungen noch einiges übertrieben zu haben. Immerhin traf innerhalb dieses begrenzten Geltungsbereichs seine Behauptung im ganzen zu, und sie wird bestätigt auf dem Boden der Kunstgeschichte, wo überall die Gabe und Geneigtheit der Perser hervortritt, im Formalen sich nach fremdem Vorbild zu richten, es sich anzueignen, anzupassen und in neuer Umgebung und Verwendung fruchtbar zu machen. Anders aber war ihr Verhalten auf dem Felde der Weltanschauung und Religion.

Der Denkweise des waffenstolzen Siegers liegt nichts ferner als eine Neigung, die Gleichberechtigung der Menschen anzuerkennen. Die baltischen Barone dünkten sich hocherhaben über die lettischen und livischen Leibeigenen, ebenso die persischen Ritter über die Babylonier, mochten diese den Eroberern auch noch so sehr kulturell überlegen sein: durch diese Überlegenheit ward die Verachtung nur noch gesteigert. Die Geschichte des Parsondas, die Ktesias aufgezeichnet hat[73], liefert dafür den Beleg; vielleicht zum erstenmal in der Weltgeschichte offenbart sie den Gegensatz zwischen Helden und Händlern, ja die Begegnung des Parsondas mit den babylonischen Krämern könnte kaum schroffer von einem Antisemiten der Gegenwart geschildert werden. Es ist eine psychologisch und geschichtlich falsche Voraussetzung, daß die Perser jener Zeit sich mit ganzer Seele und in jeder Beziehung, wie mit jähem Hunger nach Kultur und Reichtum den aus Babylon stammenden Anregungen hingegeben hätten, als sie dieses Land unterworfen hatten und so in enge Berührungen mit ihnen kamen. Nicht einmal äußere Anregungen entnahmen sie von dort. Wenn Herodot (I, 98) von der Begründung des Mederreiches erzählte und dabei die Burg von Ekbatana im Stile baby-

[73] Nic. Damasc. frg. 10; DuGa IV 227; unbrauchbar RM III, 1647.

lonischer Paläste schilderte, so fiel er, der aus babylonischen Quellen schöpfte, einer dort entstandenen, der babylonischen Eigenliebe schmeichelnden Geschichtsklitterung zum Opfer. Die achämenidischen Palastbauten weisen auf Entlehnung aus chaldischem Gebiet und für ihre medischen Vorgänger ist das gleiche vorauszusetzen.[74]

Noch weniger konnte für die Perser irgendwelche Übernahme babylonischer Religionsvorstellungen in Frage kommen, die ihnen wegen der Zauberhaftigkeit, der Gebundenheit an Kultbilder und manche Eigenart der Riten von Grund aus widerwärtig sein mußten. Man hat versucht — freilich ohne Beifall — Varuna—Ahura, Mithras—Mitra und die Adityas—Ameshaspentas aus babylonischen Gestirngottheiten abzuleiten[75]; nicht weniger verfehlt ist aber, Ahuramazda als an Marduk aufgerankt zu schildern.[76] Ein Volk in voller Jugendkraft, eigener gärender, ungehemmt nach Gestaltung ringender Gedanken voll, denkt nicht daran, von verachteten Untertanen zu lernen, am wenigsten, wenn es über deren Wesen und Art nur durch Hörensagen erfährt. So ließen sich auch die Germanenstämme der Völkerwanderungszeit nur dort durch römische Kultur und Zivilisation — zu ihrem Verhängnis — belehren, wo sie durch Auswanderung mit ihr in unmittelbare Berührung gekommen waren. Daheim blieb noch für lange Zeit der alte Lebenszustand und der alte Glaube unverändert erhalten, und die Übernahme fremdvölkischer Religionsvorstellungen geschah erst durch deren Aufdrängung, d. h. durch eine unmittelbar oder aus der Ferne wirkende Staatsgewalt.

Der altpersische Antisemitismus richtete sich jedoch nicht nur gegen Babylon, sondern mit gleicher Schärfe gegen das achämenidische Königshaus, denn dieses hatte Regierungskunst und Hofzeremoniell nach babylonischem oder elamischem Vorbild zugeschnitten und den Sitz des Hofes fast ganz ins Untertanenland verlegt, trotz des ungeheuren Schaustücks der Burg von Persepolis. Die einheimische Staatsform, die der politischen Einsicht und der Geistesveranlagung des Volkes entsprach, war ein patriarchalisches Lehenswesen, wie es später im Partherreich bestand und sich in kleinerem Maßstab bis zur Gegenwart bei Kurden und in schwer zugänglichen Teilen Irans erhalten hat.[77] Die Erzählungen Herodots (III, 80 ff.; VI, 43 ff.) über die Vorgänge bei der Königswahl des Darius, über die Vorrechte der Standesherren und Adelshäuser sind als zutreffend anzusehen; nur reden sie nicht von einem damals

[74] SaHe 111, 125 u. a. [75] OlV 192. [76] VoWr 71. [77] GtWp 31.

erst neugeschaffenen Zustand, sondern von der Volksgliederung, wie sie vorher und noch dauernd hinterher bestand.

Reiht man freilich die Perser des Altertums der Sammelgruppe „orientalische Völker“ ein und setzt man deshalb von vornherein despotische Staatsform bei ihnen voraus, dann erscheint der Bericht vom Plan einer Familienaristokratie allerdings unglaubwürdig, und man rechnet es dem Ktesias zum Ruhme an, daß er, mit dem Charakter des Orients vertraut, solche Geschichten nie erzählt haben würde.[78] Die soziale und politische Stellung der Surenas, Mihran usw. in der Arsaciden- und Sassanidenzeit wäre unmöglich gewesen, wenn sie nicht in einer dem Volkstum eingeborenen Staatsauffassung wurzelte, in eben derselben, die von Darius Hystaspis bei seinem Aufstieg zur Königsmacht berücksichtigt werden mußte. Ktesias schilderte die Zustände am späteren Achämenidenhof und lehrt, wie unpersisch, antipersisch es dort zuging.

Wie wenig die Achämeniden als Vertretung der Nation angesehen wurden, bezeugt der rasche Siegeszug Alexanders. Der Kalif Omar hatte in Persien einen wirklich nationalen Widerstand zu besiegen, der trotz der Erschöpfung des Landes durch langjährige innere Fehden auf das Äußerste nachhaltig und zäh war, besonders in der Persis, dem Kernland des Reiches.[79] Alexander jedoch fand nur bei den Gebirgsstämmen des Zagros und im Nordosten des Reichs, bei Baktriern und Sogdiern, die durch ihre Grenzlage an Abwehr von Eroberungszügen gewöhnt waren, eine entschlossene Gegnerschaft, die anstrengende Unterwerfung forderte.[80] Die Überlegenheit der makedonischen Kriegskunst reicht da zur Erklärung nicht aus, denn wäre ein Widerstandswille vorhanden gewesen, so hätte er an den langen Etappenlinien der Eindringlinge und an den vereinzelten schwachen Besatzungen aussichtsreiche Angriffspunkte gefunden. So aber blieb im Gegensatz zu dem Verhalten beim Sturz der Sassaniden in Iran alle Abwehr des Eroberers regional-partikularistisch, soweit nicht überhaupt Adel und Volk, als ob sie nur die eine Fremdherrschaft mit einer anderen zu vertauschen hätten, sich mit eilfertiger Beflissenheit der neuen, gleichgültigen Wendung der Dinge fügten.

Preußen im Jahre 1806, in welchem die Massen des Volkes bis in das Bürgertum hinauf am Staat und an der Dynastie uninteressiert waren, bietet dazu eine erläuternde

---

[78] MKt 154. [79] WeGc I, 67 ff., 163; EnBr V, 23 ff. [80] Anders EnBr III, 180; XXI, 253.

Parallele. Erst die Steinschen Reformen, die das Verhältnis dieser Kreise zum Staat von Grund aus umänderten, ermöglichten die Erhebung, die bei den Persern auf anderem Wege durch die Parther und die Rückkehr zu ständischer Verfassung herbeigeführt wurde.

**§ 98.** Die aristokratische Einstellung des persischen Volkes, dem Hinneigung zum Babyloniertum gleichbedeutend mit völliger Entfremdung der Heimat war, hat ihm die Möglichkeit gegeben, die eigene Religion selbständig zu geistiger Höhe zu führen. Die Kodifizierung und Kanonisierung der Texte und Lehren war bestimmt, die Religion zum festen Kern oder zum undurchdringlichen Panzer des nationalen Lebens zu machen und dadurch das geistige Werk zu höchster Vollendung zu bringen Aber ein tragisches Geschick fügte es, daß eben dadurch dieser Geistigkeit eine untragbar schwere Kette angelegt wurde. Die Seele des Persertums bedurfte im Gegensatz zur semitischen der Möglichkeit geistiger Neuschöpfung, denkender Betätigung in Weltanschauung und Religion auf eigene persönliche Verantwortung. Dafür aber ließ der erstarrte, Ketzer verfolgende Mazdayasmus kaum einen Spielraum, und so fand sich der produktive Drang verwiesen auf immer kleinlicheren Ausbau des Ritus.

Ein trauriger Gegensatz besteht zwischen der tötlichen Langweiligkeit so vieler Texte des Avesta mit ihrer pedantischen Wiederholung immer derselben Phrasen und Formeln, der kleinlichen Kasuistik in ethischen und rituellen Abhandlungen auf der einen Seite und der Geisteskraft der Gathas oder der in die Yaschts eingearbeiteten Stücke älterer Kulthymnen auf der anderen. Weil selbstverständlich diese anziehenderen und gedankenvolleren Teilstücke in den religionsgeschichtlichen Anthologien bevorzugt werden, entsteht leicht ein zu günstiges Bild von der Gesamthaltung des Avesta, und es bleibt verborgen, welch ein großer Aufwand an Geisteskraft schmählich vertan wurde, um immer neue Möglichkeiten zur Vervollkommnung aufzudecken. Daneben freilich entstanden Schriftwerke von meisterhafter Klarheit des Gedankenbaues, wie der Erlaß des Mihr Nerseh an die Armenier (§ 99) oder eine Kritik der jüdischen, christlichen und manichäischen Grundlehren, die mit überlegener Ruhe und unwiderleglich die darin vorhandenen, meist stillschweigends hingenommenen Widersprüche aufdeckt.[81] Man vermag ungefähr zu ahnen, zu welchen Höhen sich diese zu geistiger Klarheit drängende Kraft hätte empor-

[81] Sikand Gumanik Vigar (PT XXIV, 208 ff.).

ringen können, und was von ihr dem Orient und — durch Vermittlung der spanischen Mauren — dem Okzident dargeboten wäre, wenn sie nicht durch künstlichen Zwang von dem fruchtbaren Feld der Tätigkeit, der gedanklichen Weiterführung der angebahnten Weltanschauung sich hätte fernhalten müssen, um statt dessen die um Denken und Handeln, Dogmen und Ritus gelegten Ketten immer enger und fester zu schmieden.

So wandte sich Iran dem Islam zu, einer ganz fremdvölkischen und noch dazu im Vergleich zum Mazdayasmus sehr urwüchsigen und rohen Religion. Aber deren grob gezimmertes Lehrgebäude bot dem weltanschauenden Denken wieder Bewegungsfreiheit, und es ist erstaunlich, daß die Bekehrung nicht schneller und lange Zeit so unvollständig geschah. Denn demjenigen, der zur Religion des herrschenden Arabertums überging, eröffneten sich ja außerdem noch die Wege zur Macht und zur Ausnützung der überreich sich darbietenden Wirkungsmöglichkeiten. Ungläubiger sein und bleiben bedeutete unterdrückt und rechtlos dazustehen. Trotzdem setzte der Islam sich erst nach Überwindung schweren Widerstandes durch, und die Erinnerung an den Mazdayasmus, die Vorliebe für seine Einrichtungen erhielt sich noch jahrhundertelang. Das bekundet beispielsweise Albiruni darin, daß er dem Alnazir Alutrisch, einem leidenschaftlichen Vorkämpfer des Islam, nachsagte, er habe durch Abschaffung der Kadh-khuda, der Hausherrnwürde, den „Abtrünnigen" größeren Einfluß schaffen wollen.[82] Aus dem Schahname Firdusis ließen sich Belege häufen. Auch wurden ja eigentlich die Perser überhaupt nicht zum Islam bekehrt, sondern sie übernahmen nur die Grundzüge, schufen sich aber in der Schia eine eigene Religion und im Sufismus eine eigene Philosophie. Es gehörte unzweifelhaft in den Rahmen dieser Untersuchung, die rassenpsychologische Beschaffenheit dieser beiden Geistesäußerungen abzuheben und weiterhin festzustellen, ob und wie sich in ihnen die Merkmale der besonderen arischen Denkweise zu erkennen geben, ob und wie die Geschichte des Sufismus parallel läuft mit den tiefgreifenden Rassenveränderungen, die das Persertum seit der Sassanidenzeit zu durchleben hatte. Äußere Gründe, besonders die Unmöglichkeit, auf die Art und die Denkweise der nunmehr auf dem Plan erscheinenden Türkstämme in gebührender Gründlichkeit einzugehen, zwingen aber dazu, die Erörterung an dieser Stelle abzubrechen.

---

[82] BiCh 210, 423.

§ 99. Zum Schlusse kehrt die Betrachtung zu ihrem ersten Ausgangspunkt zurück, nämlich zur Gegenüberstellung der bei den alten Kulturrassen Vorderasiens herrschenden Ideale des Weibtums und der davon abhängigen Einstellungen zu Sexualität und Erotik. Bei Indern, Persern und Hellenen ist bekanntlich in der sozialen Stellung der Frau ein Wandel eingetreten, überall in demselben Sinne, und zwar so, wie ihn in edelster Form die im Mahabharata enthaltene Geschichte der Sâvitrî[83] in unbewußter Kontrastierung von Vergangenheit und Gegenwart dartut.

*Um Sâvitrî, die einzige Tochter eines Königs der Urzeit, wagte ihrer Schönheit und Vornehmheit halber niemand zu werben. Da zog sie selbst mit großer und prächtiger Begleitung aus, sich den Gatten zu suchen. Sie fand ihn in Satyavant, dem Sohne eines entthronten Fürsten, der im Einsiedlerhain in größter Dürftigkeit mit den Seinen lebte. Sie wagte, sich ihm zu vermählen, obwohl sie wußte, was ihm selbst unbekannt war, daß er nach einem Jahre sterben und sie im trauervollen Dasein einer Witwe zurücklassen werde. Als die Zeit des Todes herangekommen war, zog sie mit ihrem Gemahl in den Wald. Von der Arbeit des Holzschlagens ermüdet, bettete sich Satyavant auf den Waldesboden, den Kopf in den Schoß seines Weibes gelegt. Da aber nahte in furchtbarer Gestalt der Todesgott, zog aus dem Körper Satyavants die Seele heraus, hing sie an seinen Gürtel und wandte sich zum Gehen. Sâvitrî folgte ihm und wußte den Todesgott so zu rühren, daß er die Seele wieder frei gab und sie in den verlassenen Leib zurückkehren ließ. Satyavant erwachte wie aus schwerem Traum und freudig eilten die Wiedervereinigten aus dem Wald, einem reichgesegneten Leben entgegen.*

Diese hochberühmte unter den indischen Legenden wird noch gegenwärtig vorgetragen bei einem Fest, das der völligen Selbstlosigkeit des Weibes gegenüber dem Manne gilt, und sie liefert einen schlagenden Beleg für die Tatsache, daß es unmöglich ist, sich ohne Befragung und Beobachtung, also durch bloß intuitive Einfühlung in die Denkweise fremden Volkstums hineinzudenken. Nicht den Wagemut der Gattin, die alles überwindende Liebe der Ehegenossin findet der Inder hier besungen, sondern allein ihre Unterordnung, ihre auf alles eigene Wollen und Wünschen verzichtende Hingabe, die klaglos und ohne zu zögern das Schwerste auf sich nimmt, um dem Heile des Gatten zu dienen.[84] Die Urform der Erzählung dürfte wesentlich anders empfunden gewesen sein; sie ist in manchen deutschen und fremden Märchen getreuer bewahrt, so — zwar zum Kindlichen gewendet — in dem von den sieben Raben: es ist die Geschichte von der Gattin, die unendlichen Gefahren trotzt,

---

[83] SvK; EsAi 37 ff. [84] SvK 6.

unübersteigliche Hindernisse bezwingt, um den früh verstorbenen Gatten aus dem Totenreich wieder heraufzuholen. An Stelle der Taten und des Heldenmutes, mit denen die treue Witwe aus Gattenliebe die Zaghaftigkeit des Weibes in sich überwindet, setzt die indische Fassung Erkenntnisse, die sie ausspricht, ethische Einsichten, in kunstreichste Form gefaßt, mit denen sie den Todesgott geistig überwindet ohne ihn um Mitleid anzuflehen. Die deutlichste Spur des eingetretenen Wandels liegt in der einleitenden Vorgeschichte: Sâvitrî zieht aus „nach alter Sitte des Kriegerstandes" sich selbst den Gatten zu wählen, im Nachhall einstigen Selbstbestimmungsrechtes des Weibes, das sonst in Indien nur in der sagenhaften Form der Gandharvenehe erhalten ist. Die persische Sage kennt die gleiche Freiheit der Gattenwahl in der Geschichte von Odatis und Zariadres[85], und auch in die Märchen der Tausendundeinen Nacht hat sich ein fernes Echo von ihr hineingerettet.[86]

Zu einem Teil war die soziale Herabdrückung des indoarischen Weibes eine Folge des Vorhandenseins einer Urbevölkerung in mehr oder weniger leibeigener Stellung; die dem Manne bequeme Unterwürfigkeit der Sklavin gewann Herrschaft über sein Ideal des Weibtums überhaupt. Jedoch bezog sich der eingetretene Wandel nicht allein hierauf; vielmehr änderte sich daneben die Einschätzung des Wertes der Sexualität im Rahmen des Indertums dadurch, daß anarische Stämme kulturell und sozial emporstiegen, ihre an Geschlechtsvorgänge anknüpfenden Kultriten und Göttergestalten beibehielten und für sie auch in den arischen Landesteilen Boden gewannen (§ 41). In Persien geschah ähnliches, aber ohne ersichtlichen Wandel des Volkstums.

Götter nach Art der Ameshaspentas als vermählt, zeugend und gebärend zu denken, war eine Ungereimtheit. Sexualitätsvorstellungen spielten in die hierbei tätigen Gedanken nicht ein. Dennoch kam später die Lehre auf, daß Ashi Vanguhi „der gute Segen" entsprossen sei aus der Ehe Ahuramazdas und der Spendarmat (Frommergebenheit), als eine Schwester Sraoschas, Raschnus, Mithras und der — ihrerseits vergöttlichten — mazdayasnischen Religion (Yt. 17, 6). Zu allgemeiner Herrschaft gelangte diese absonderliche Vorstellung zwar nicht, doch darf man aus der Tatsache, daß sie nur ein einziges Mal im Avesta erwähnt ist, nicht schließen wollen, daß sie überhaupt keine weitere Geltung hatte, denn noch ein später mazdayasnischer Theologe scheint auf sie anzuspielen, als er Argumente suchte für den

---

[85] Athenäus XIII, 575; auch FiR III, 286. [86] TeNw III, 374.

religiösen Wert der Verwandtenehe.[87] Auch in das Dinkart scheint sie Aufnahme gefunden zu haben.[88]

Die Lage ist hier ähnlich wie in der Lehre von Zrovan, der unendlichen Zeit, der Urgottheit, die nach Meinung einer zeitweilig anscheinend sehr einflußreichen Sekte zu Anfang der Dinge dem Gott und dem Gegengott, Ormuzd und Ahriman, das Dasein gegeben hatte.[89] Zrovan brachte ein Jahrtausend lang Opfer dar mit dem Gedanken: Vielleicht werde ich einen Sohn gebären, Ormuzd mit Namen, der Himmel und Erde schaffen wird. Und Zrovans Leib empfing zwei Söhne, den einen — Ormuzd — wegen der Opfer, den anderen — Ahriman — wegen des Vielleicht. — Im weiteren wird die Geburt genau wie eine menschliche Zwillingsgeburt beschrieben; also ist klar, daß Zrovan weiblich vorgestellt ist und daß die Wege des avestischen Schöpfungsmythus — Schöpfung zuerst als Gedanke, der dann später reale Gestalt annimmt — hier verlassen wurden. Der Vergleich mit der ersten Strophe von Wolframs Parzival

*Ist zwivel herzen nâchgebûr*
*Daz muoz der sêle werden sûr*

belegt abermals die Geistesverwandtschaft zwischen Persern und Deutschen, des ihnen beiden innewohnenden Bedürfnisses nach selbsterworbener Erkenntnis, und stellt somit den arischen Ursprung der Zrovanlehre klar. Der Geburtsgedanke ist aber fremd und erregte offenbar auch Anstoß bei den Gegnern der Sekte: nicht nur wurde sonst grundsätzlich jede Lehre von männlichen und weiblichen Göttern abgelehnt[90], sondern spätere mazdayasnische Theologen kehrten die Reihenfolge der Entstehung um und machten Zrovan zu einem Geschöpf Ahuramazdas.[91] Im Avesta und Bundehesch wurde die Legende stillschweigends übergangen.

Über das Alter dieser Lehre bestehen Meinungsverschiedenheiten, die hier notwendig bereinigt werden müssen. Als ältester Beleg für sie wird eine von Damascius (6. Jahrh. n. Chr.) aus einem „Eudemos" zitierte Stelle genannt.[92] Wäre damit der Eudemos von Rhodos, Schüler des Aristoteles, gemeint[93], so reichte die Zrovanlehre bis in die Achämenidenzeit zurück. Zwingende Gründe zu dieser Zuweisung liegen aber nicht vor, denn „daß wir von einem anderen Eudemos nichts wissen"[94] stimmt nicht ganz, da

---

[87] PT XVIII, 416 (Pehlevi Rivayat). [88] Dinkart IV, 10, 12ff.; VII, 4, 57 (PT XXXVII, 411f.; XLVII, 62ff.). [89] ElSa 26; EA II, 176ff. [90] Sotios in: Diog. Laert. Prooem. 6. [91] Zad Sparam I, 26 (PT V, 160). [92] Damascius, de prim. princ. frg. 125 bis. Vgl. WsZa 14. [93] MUa II, 83. [94] ClNa 132.

der Name nicht so sehr ungewöhnlich war.[95] Außerdem hat nachweislich Damascius die von ihm zitierten Autoren überarbeitet[96], und es ist, wenn wirklich Eudemos von Rhodos gemeint ist, recht wohl möglich, daß nur eine Bemerkung über achämenidisch-persische Vergöttlichung von Raum und Zeit dastand, welcher Damascius aus eigener Kenntnis des sassanidischen Mazdayasmus die Legende von der Diakrisis des Ormuzd und des Ahriman angeflickt hat. Genau genommen steht bei dem angeblichen Eudemos nämlich nur von Diakrisis, aber nichts von Geburt zu lesen.

Gegen die Einweisung der Lehre in das dritte Jahrhundert v. Chr. lassen sich viele Einwände erheben[97]; vor allem stände die Notiz ganz vereinzelt. Plutarchs sonst so zuverlässige Gewährsmänner wußten nichts von ihr[98]; Antiochus von Kommagene erwähnte den ἀίων ἄπειρος, aber in wörtlichem Verstande, nicht im Sinne der Zrovanlehre.[99] Die als Zrovan—Chronos (Kronos) gedeuteten löwenköpfigen, schlüsselhaltenden Statuen der Mithräen[100] gehören, wie fast die sämtlichen Symbole und Mythen dieser Mysterien (§ 44—47), nicht dem Persertum an, das weder von Mischgestalt noch von Schlüsselgewalt der Urgottheit etwas wußte. Nun müßte eine Religionslehre der Achämenidenzeit unweigerlich als eigenpersisch gelten; in dessen Denkweise aber passen keine Zeugungsmythologien, wurden doch auch noch später bei Aufnahme der indischen Lehre von der Mehrzahl der Erlöser (§ 93) die Legenden über Buddhas göttliche Zeugung abgelehnt und die Abkunft des ersten Erlösers als zwar wunderbare und göttliche, aber natürliche Angelegenheit geschildert.[101] Es besteht kein Grund, die Zrovanmythe aus der notorisch vielfach fremd beeinflußten Sassanidenzeit ein halbes Jahrtausend oder mehr und in die Zeit der unerschütterten Selbstbewußtheit zurückzudatieren.

Eine der Sexualität und Erotik entnommene Bildersprache, die in den Riten doch wohl kaum sich auf bloße Bildlichkeit beschränkte, ist kennzeichnend schon für das älteste System der Gnostik, das des Simon Magus[102], und für den Manichäismus.[103] Es stellt ein Erbteil des Babyloniertums dar, wurzelnd in einer — letztlich dem Ursyrertum entstammenden — Neigung, der Geschlechtlichkeit und der Geschlechtsbetätigung überhaupt einen stark betonten Platz im Leben anzuweisen (§ 69). Die Mythen und Riten

[95] PaWb III, 144. [96] MUa II, 83; RnEm 177, Anm. [97] AvDa III, S. LXIX. [98] Plutarch, de Iside 47. [99] HuPu 372f. (Ib). [100] RM II, 3039. [101] Dinkart VII, 2 (PT XLVIII, 17ff.). [102] LiGn 73, 82. [103] WsLm.

der Religion stehen überall in Beziehung zu den sonstigen Lebensformen und geben immer nur dem Ausdruck, was allgemein als lebensbeherrschende Macht empfunden wird. Das Judentum, das vermutlich infolge des in seiner Entstehung stärker wirksamen semitischen Volkstumseinschlages in der Mythologie die sexuelle Bildersprache zurückdrängte, ohne freilich die zu ihrer Bevorzugung treibende Anlage überwinden zu können (§ 70), hat auch sonst sich bemüht, der Geschlechtsbetätigung Zügel anzulegen durch Ausrottung des Kedeschenwesens[104], dann aber durch strenge, im Lauf der Entwicklung gleich allen anderen Vorschriften der Bibel, des Mischnah und des Talmud immer weitschichtiger ausgearbeitete Gesetzesvorschriften[105] über Einschränkung des ehelichen Geschlechtsverkehrs.[106]

In der Wirkung sind beide Arten von Maßregeln auf dasselbe Ziel gerichtet, auf Bekämpfung einer im Volkstum vorhandenen, aber bewußt oder instinktiv als gefahrdrohend erkannten Anlage; es ist ohne Belang, daß sie zu verschiedenen Zeiten erlassen sind und daß der gedankliche Zusammenhang, in welchem die Bibel sie vorträgt, beidemal ein anderer, in keinem Fall aber ausdrücklich auf jenes Ziel gerichtet war. Die Furcht vor dem Menstruationsblut ist fast allgemein menschlich und hat überall zu rituellen Vorschriften und zu mannigfachem zauberischen Aberglauben Anlaß gegeben; die jüdische Regelung des ehelichen Geschlechtsverkehrs, die hierauf beruht, außerdem noch in einem besonderen Sinn als ein Stück Volkshygiene aufzufassen, könnte unberechtigt, als eine widerhistorische Übertragung gegenwärtiger Einsicht auf eine ihrer unfähige Vorzeit erscheinen, wenn es nicht ein Asketentum unter den Juden gegeben hätte. Wo dieses entstand, da bekundet es ein Gefühl für die in starken erotischen Neigungen des Volks liegende Gefahr, selbstverständlich nur für das Volkstum des Entstehungsgebietes, nicht zugleich auch für alle anderen Völker, auf welche durch geschichtliche Zusammenhänge diese Form besonderer Hingabe an den Kultus und seine Forderungen übertragen wurde. Der starke Pendelschlag nach dieser Seite hin ist nur zu verstehen als Gegenwirkung eines ebenso stark nach der entgegengesetzten Seite hindrängenden Antriebs, Übermaß als Gegengewicht eines anderen, als verderblich empfundenen oder in Überdruß umgeschlagenen Übermaßes.

---

[104] Deut. 23, 18ff. [105] Nach brieflicher Mitteilung des Herrn Rabbiner Dr. Rosenthal, Köln. [106] Lev. 26, 18.

Enthaltung vom Geschlechtsverkehr zu besonderen Zeiten und als Vorbereitung für die eigentliche Kultushandlung tritt bei vielen Völkern als rituelles Gebot auf.[107] Etwas anderes bedeutet es aber, wenn Askese dieser und mancher anderen Art als Lebensinhalt ganzer Sekten aufgestellt wurde, wie bei den Jainas und Buddhisten Indiens, den Essäern und — wenigstens als ideale Forderung — bei den Christen des Abendlandes. Der Mutterboden derartig ausgedehnter Askese muß einen Widerspruch der Anlagen enthalten haben, deren eine zur Überbetonung der Erotik geneigt war, während der anderen solche Einseitigkeit, solches Eindringen sexualer Vorstellungen in sämtliche übrigen Bereiche des Denkens ungemäß war. Innere Unausgeglichenheit dieser Art hat Wesentliches zur Entstehung des indischen Gymnosophismus in seinen verschiedenen Formen beigetragen, entsprungen aus dem Gegensatz der Denkweisen arischen und vorarischen Volkstums. Ein ganz ähnlicher Gegensatz, hier zwischen Semiten und Ursyrern, bestand in Vorderasien, am schärfsten dort, wo in der eingegangenen Durchkreuzung der semitische, seiner Heimat nahe und dauernd von ihr aus verstärkte Einschlag noch die Kraft der Selbstverteidigung besaß, also im Judentum.

Es ist dabei von geringem Belang, ob man glaubt, die Entstehung der jüdischen Asketensekten rein abendländisch ableiten zu können[108] — wobei allerdings der Gedanke auszuscheiden hat, daß das N o m a d e n t u m dabei eine Rolle gespielt habe, denn die arabischen Beduinen waren und sind Viehzüchter, zu festen Stammesverbänden geschlossen, und solche Lebensweise enthält durchaus keine besonderen Keime von Askese —; oder ob man vermutet, die engen Handelsbeziehungen zwischen Ägypten und Indien könnten indische Missionare, wie die von Asoka ausgesendeten[109], in die Nachbarschaft Palästinas geführt haben, wo wegen der Volkstumsbeschaffenheit ihre Lehre und ihr Vorbild auf einen besonders günstigen Boden gefallen wäre. Tatsache ist doch, daß Mönchs- und Nonnenwesen oder dem vergleichbare Erscheinungen als Gegenpol einer vorhandenen Neigung zu Überbetonung der Erotik dort entstanden, wo der dahin drängenden Rasse ein anders veranlagtes Element fühlbar beigemischt war, so daß die asketischen Riten als ein von bewußtem Wollen oder von einem seiner Ursache unbewußten Sträuben geschaffenes Gegengewicht gegen ererbte Anlagen erscheinen.

---

[107] FeKa. [108] MUa II, 396. [109] EnBr II, 764.

Im Persertum entstand nichts auch nur im entferntesten Vergleichbares. Geschlechtliche Askese ward, wie jede andere, verdammt. „Ein jeder von ihnen heiratet viele rechtmäßige Frauen, daneben haben sie noch Kebsweiber; nächst dem Mut im Kampf gilt bei ihnen für tüchtig, viele Kinder zu haben, und wer die meisten aufweist, dem sendet der König alljährlich ein Geschenk. In die Menge setzen sie die Kraft“: diese Sätze Herodots (I, 135) sind mit geringfügigen Varianten wiederholt bei allen, welche über diese Seite des persischen Lebens geredet haben, so auch bei Ammianus Marcellinus (23, 7): „Die meisten geben sich schrankenlosem Geschlechtstrieb hin und halten sich eine Menge Kebsen. Jeder geht so viele Ehen ein, als ihm sein Vermögen erlaubt.“ In gleicher Weise äußern sich Reisende der Gegenwart, wofür Belege anzuführen überflüssig wäre.

Zu unrecht hat man aus Begleiterscheinungen des armenischen Anahitakults (§ 72) auf Prostitutionsriten an den persischen Tempeln dieser Göttin schließen wollen, aber auch der gegenteilige Schluß, daß es dort eine vestalinnenartige Gemeinschaft von Priesterinnen gegeben habe, beruht auf Verkennung der Sachlage. Plutarch (Artox. 27) erzählt, daß Artaxerxes die Aspasia, die Hetäre des jüngeren Kyros, die in den königlichen Harem gelangt war, zur Priesterin der Artemis von Ekbatana (Anahita) gemacht habe, „damit sie ihre übrige Lebenszeit keusch und eingezogen hinbringen solle“, also zu keinen dynastisch gefährlichen Liebeleien des Thronfolgers Darius mehr Anlaß gebe. Zur Einsicht in die Bedeutung des Falles hilft wohl ein Ereignis späterer Zeit: Bahram V. Gor hat einmal nach einem Sieg über die Türken die erbeuteten Juwelen dem Feuertempel in Schiz geschenkt und die gefangene Gemahlin des Chakan dort zur Tempeldienerin gemacht.[110] So wird auch Artaxerxes das mißliebig gewordene Haremsweib völlig versklavt zu einem dienenden Glied in höriger Stellung gemacht haben, um sie zu beseitigen. Im Abendland scheint aus dieser Geschichte ein beliebter Romanstoff geworden zu sein[111], der in allerlei Varianten bearbeitet wurde, und so dürfte das mit persischem Feuerritus unvereinbare Vestalinnenamt der Aspasia abendländische Ausschmückung und fehlgreifende Dichtung sein.

Prostitution trat vermutlich im profanen Leben weit verbreitet und mit harmloser Offenheit auf[112], wie übrigens auch im mittelalterlichen Deutschland. Daher rufen zahl-

---

[110] TN; EA III, 576. [111] Just. X, 1 ff.; Aelian var. hist. XII, 1.
[112] Herodot V, 19; OR 532, 592.

reiche Stellen des Avesta den Fluch auf das dewische Wesen der Hurerei und die dadurch bewirkte Vernichtung der Nachkommenschaft herab; das Vendidad (15, 9—19) weist ausführlich einen Weg, um unehelich erzeugten Kindern diesen Makel zu nehmen durch ein Zwangsverfahren zur Anerkennung der Vaterschaft. Noch das heutige Persertum sucht durch die Ssigehheirat das Übel zu bemänteln.[113]

In Gegensatz dazu steht, daß die persische Dichtung seit den Zeiten des Ktesias bis mindestens Firdusi reich ist an lebens- und kraftvollen, dabei im besten, unasketischen Sinne keuschen Liebesnovellen. So wird erzählt, daß Zarina den Stryangaios trotz der heißen Leidenschaft, die beide zueinander beseelte und die beide durch Taten bewährt hatten, dennoch nicht erhörte; sie wies ihn sanft zurecht und sprach:

*«Gäben wir uns der Liebe hin, so wäre das schändlich und schlecht, besonders für dich, dessen Gemahlin eine Tochter deines Königs ist und schöner als ich. Nicht nur gegen deine Feinde sei ein Mann und Held, sondern auch gegen solche Gedanken, wenn sie deine Seele bedrängen. Du darfst einer kurzen Lust wegen, die dir irgendein Weib gewähren könnte, nicht Gefahr laufen, daß deine Gemahlin davon erfährt und auf lange hinaus dein Leben betrübt. Laß diesen Gedanken fahren und wünsche anderes, denn niemand soll um meinetwillen unglücklich sein.» Er aber, der stockend und errötend seine Werbung vorgebracht hatte, schwieg nun lange, umarmte sie und ging in tiefer Traurigkeit davon.*[114]

Ein reicher Kranz von Dichtungen ähnlicher Art ist in Firdusis Königsbuch enthalten; es genügt die Namen Sal und Rudabe, Bischen und Menische, Rostem und Tehmina zu nennen. Wie edle Helden sich verhielten, das war für alle persische Dichtung seit alters unveränderlich geprägt, und es sprach aus, was als Ideal der Beziehungen von Mann und Weib dem arischen Persertum vorschwebte. Den Zeitgenossen des Dichters mochte dieses Ideal freilich nur in der Dichtung begehrenswert erscheinen, im Leben dagegen erwünschter, Weibern zu begegnen, wie der Suleika in Firdusis zweitem, mit konventionell-heuchlerischem Lob auf Jussufs Tugend und Suleikas Sühne durchtränktem Gedicht. In Hafis Liebesgedichten wird niemand auch nur eine Spur von Entsagungsgedanken finden, freilich auch nichts von Lüsternheit und Überreizung.[115]

Der gleiche Wandel, der in den Beziehungen der Geschlechter das Geistige zurückdrängte bis zum völligen

---

[113] GtWp 154; MoHb Kap. 57 ff. [114] FHG III, 364. [115] HnPl 116.

Verschwinden, bekundet sich in der nachavestischen Geschichte der Göttin Ardvi Sura Anahita. In den Pehlevischriften ist sie nicht mehr Heldengöttin, wird dort auch nur ein einziges Mal (Bund. 32, 8) noch als Yazata mit dem Namen Anahita genannt. Bei Firdusi kehrt dieser wieder als heroischer Eigenname der Gattin Vistaspas, sonst bezeichnet er den Planeten Venus. Als Fremdwort im Arabischen bedeutet er „auffallend vollbusiges Weib“ [116] und dürfte diesen Sinn in Anknüpfung an die Beschreibung der göttlichen Gestalt im Avesta schon in persischem Munde erhalten haben. In den theologischen Schriften ist an Anahitas Stelle überall Aredvisur getreten, und auch diese ist nur selten als Persönlichkeit, gewöhnlich als Elementar- oder Naturwesen gefaßt, als der ideale Fluß oder der ideale Quell, aus dessen Schilderung aber jede Anschaulichkeit geschwunden ist:

*Unter den tausend Seen, die das Meer Vourukascha umfaßt, enthält einer die Quelle Aredvisur, aus der alle übrigen Seen gespeist werden, weil er größere Kraft der Reinigung besitzt als alle anderen. Hunderttausend goldene Kanäle führen von dort zum hohen Hukairja, in denen das Wasser der Aredvisur aufwärts fließt bis zum Gipfel, wo es sich zum See sammelt. In anderen goldenen Kanälen sinkt es wieder bis auf mittlere Höhe, kehrt von dort zu einem Berge inmitten des Meeres Vourukascha zurück und spaltet sich dort: ein Teil fällt zurück ins Meer, ein anderer regnet herab auf die Erde, damit die Geschöpfe Ahuramazdas gesunden und die Luft ihre Trockenheit verliere (Bund 13 u. a.; Dad i Din 92).*

Gelöst ist also die enge Beziehung zum Kanäle speisenden Fluß; eine Erinnerung daran birgt sich vielleicht noch in der späteren Legende, daß Zarathustra, um Hom zu pressen, zum Fluß Daitih ging, der aus fünf Kanälen bestand; er durchschritt sie, und da reichte der erste ihm bis zum Enkel, der zweite bis zum Knie, der dritte bis zur Hüfte, der vierte bis zum Hals (Zad Spar. 21, 5—7). Hom wuchs ja an der Quelle Aredvisur (Bund. 27, 4). Doch wußte der Erzähler nichts mehr von dem sachlichen Sinn der Kanalerwähnung: er schob ihr eine symbolisierende Bedeutung unter, als ob das vierfache Auftreten der Erlöser Zarathustra, Anshêdar, Anshêdar Mâ und Soshans damit gemeint sei. Statt von Aredvisur sprach er von Avan, so wie es auch in den Segenssprüchen dieser Zeit (Shayast la Shayast 22, 10) einmal heißt, wohl kaum in Erinnerung Anahitas Heldentum: Möge Avan dir Reichtum gewähren seitens des Freigebigen.

---

[116] LgGa 15; AvDa II, 365; EA II, 54.

Der an Ashi Vanguhi gerichtete Hymnus (Yt. 17) ist entstanden aus dem der Anahita; in ihm erscheint Ahuramazda als zeugender Gott, der Unterschied von Ameshaspentas und Yazatas ist verwischt und die Grundgedanken der mazdayasnischen Götterlehre befanden sich in Zersetzung. Hier nun konnte erzählt werden, daß die Göttin den Zarathustra liebkosend umarmt und seine Schönheit gerühmt habe (Yt. 17, 22). Und so ward denn auch das Glück der ihr opfernden Männer in erotischen Farben geschildert:

*Ihre geliebten Weiber sitzen auf schön geschmückten Ruhebetten, sich putzend mit Spangen und Geschmeide, und fragen: Wann wird der Hausherr zu uns kommen, wann wird unserem Leibe Liebesfreude zuteil? Ihre Frauen sitzen daheim mit Fußspangen und Gürteln, lieblich gestaltet zur Lust des Beschauers (Yt. 17, 10—11).*

Der Parsondasnovelle galten Haremskünste noch als verächtlich; sicher waren sie am achämenidischen Hof nach babylonischem Vorbild bekannt. Von hier aus drangen sie weiter, so daß sie dem Verfasser des Hymnus an Ashi als Inbegriff des Familienglückes erschienen.

Es ist kein weiter Schritt mehr von hier zu dem Ideal der Weiblichkeit, wie es von einem arabischen Zeitgenossen Chosraus I. besungen wurde und seitdem für die Perser den Kanon weiblicher Schönheit geliefert haben soll; dessen Schlußverse aber lauten also:

*Sie ist gehorsam gegen ihren Herrn — schamhaft, züchtig, sanft, würdig, von edlem Wesen; — sie denkt wie die Vornehmen und arbeitet wie die Bedürftigen, ist geschickt mit den Händen, hält ihre Zunge zurück, — sie schmückt das Haus und beschämt den Feind. Verlangst du nach ihr, so begehrt sie; läßt du sie, so ist sie zufrieden; vor Verlangen blicken ihre Augen aus der Tiefe und röten sich ihre Wangen, ihre Lippen beben, und sie kommt dir bei der Umarmung hastig zuvor.*[117]

In diese Welt paßte freilich die Ardvi Sura Anahita, die der Athene gleichende Heldengöttin, nicht mehr hinein, denn das Weib war nicht mehr die ebenbürtige Lebensgenossin des Mannes geblieben: sie war nur noch ein Geschlechtswesen, allein bestimmt zum Genuß und zum Gebären. Unschwer läßt sich ahnen, welche Schwierigkeiten sich vor den hochgemuten Königinnen auftürmten, die vor Yezdegerd III. die Herrschaft über das wankende, verblutende Sassanidenreich und seine Dynastie ergriffen. Die

[117] TN 326 f.

eine ward, wie es scheint, von dem Mörder Ardeschirs III., ihres Neffen, zur Ehe gezwungen und mußte sich durch Gattenmord befreien; die andere suchte ihr Weibtum und ihre königliche Tatfreiheit vor ehrgeizigen Bewerbern zu retten, ward darum Mörderin, um alsbald der Blutrache zu verfallen.[118]

In dem Königsstamm, der durch kriegerisches Unglück und jede Art von eigenem Verschulden zu Boden geworfen war, flammte noch einmal die Tatkraft der früheren Geschlechter auf, aber in weiblichen Herzen. Sie mochten sich aus alten Sagen erinnern, was früher die Männin bedeutet hatte, oder ohne viel Überlegens Kühnstes wagen, weil der Mann aus Entartung oder Entmutigung versagte, oder auch weil sie glaubten, der Verwandtenmord im Königshause habe keinen Mann als Träger des Hvareno, des Königsbewußtseins und der Herrscherkraft, mehr übrig gelassen. Doch die Zeit war längst entschwunden, in welcher ein persisches Weib sich der Haremshaftigkeit noch entreißen durfte: wie konnte einer der Männer, deren die Königin zu ihrem Werk bedurfte, in ihr etwas anderes als ein Weib erblicken, da er doch längst entwöhnt war, menschlichen und geistigen Wert des Weibes zu erkennen.

**§ 100.** Das Verhältnis der Geschlechter zueinander ist selbst keine religiöse Angelegenheit, spielt aber in solche hinüber, da in den Religionen die Vorgänge und die Denkweisen der Wirklichkeit abgebildet sind, also überall, wo die Mythologie zur Beschreibung des Weltgeschehens ihre Bilder aus dem Sexualgebiet nimmt, auch im Leben zwischen Mann und Weib die animalische Erotik vorwaltet. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß der beschriebene Wandel im alten Persertum bewirkt wurde durch babylonische Anregungen, die schon in der Achämenidenzeit begannen, ausgehend vom Königshof, und allmählich übergreifend erst auf die königliche Umgebung, dann auf den Adel überhaupt und schließlich auf das Gesamtvolk sich verbreiteten, soweit nicht Armut und Notwendigkeit das Weib zwang, tätige Mitarbeiterin ihres Mannes zu sein. Dieser Wandel bietet also eine Parallele zu dem auf dem Gebiet der Religionsgeschichte beobachteten, in dessen Verlauf durch Übernahme des semitischen, speziell des jüdischen Dogmatismus die bisherige Entwicklung, die zur Entstehung einer eigenartig persischen Philosophie führen konnte, jäh abgebrochen wurde (§ 90).

---

[118] TN; EA III, 531 ff.

Ebenso starb die Lebenskraft der babylonischen Religion jäh ab, gleichzeitig mit dem stärkeren Eindringen persischen Bluts und Wesens, das unter den Arsaciden geschah. Es ist nicht einzusehen, welche inneren Ursachen die Gesundheit der seit zwei Jahrtausenden unverändert bestehenden Gedankenwelt so plötzlich untergraben haben könnten, also bleibt nur der Schluß, daß der zeitliche Zusammenhang im Grunde einen ursächlichen bedeutet, daß also in mehrfacher Beziehung arische und babylonische Denkweise unvereinbar waren und sich deshalb bei eingetretener Kreuzung der Vorstellungen gegenseitig schädigen mußten.

Die Entgeistigung des arischen Weibtumsideals ist jedenfalls vom Standpunkt der indogermanisch getönten Gegenwart als Verfallserscheinung aufzufassen, und vielleicht wäre es auch möglich, objektive Belege für die daraus gefolgten Schädigungen der Volkskraft beizubringen. Anders steht es mit der Gegenfrage: Zeigte sich auf babylonischer Seite eine entsprechende Zersetzung der bis dahin bewährten Kraft, verursacht durch die geistige Einkreuzung des Persertums? Selbstverständlich ist, daß die Stätten der kultischen Prostitution, als die Religion, der sie angehörten, verfiel, zu großen Bordellen entarteten und schließlich von Staats wegen geschlossen werden mußten. Jedoch liegt das psychologische Problem gar nicht an dieser Stelle, sondern in den Zuständen zur Blütezeit und unbeeinflußten Fortdauer des Babyloniertums.

Auch die kleinasiatische Religion des Attis spürte im Naturgeschehen das Walten einer männlichen und einer weiblichen Macht und übte, wenigstens vereinzelt, so im Kult von Yazylykaja, Begattung als Kulthandlung (§ 76). Jedoch blieb hier alles in einfachen, naturnahen Lebensformen; von Vorbetonung der Erotik ist keine Rede. Gerade diese aber ist kennzeichnend für den babylonischen Tempeldienst, und dieser geschah unter Lebensbedingungen hochgesteigerten Stadtlebens, in denen Krankheitskeime aller Art, sittliche wie körperliche, stets günstigen Boden zu giftiger Wucherung finden.

Die Pflicht des Mylittadienstes mochte vielleicht nur noch in den niedersten Volksschichten geübt werden (§ 69); dann besaß aber doch die Prostitution auch in der priesterlich anerkannten Welt so ungescheute Öffentlichkeit, auch in ihren widernatürlichen Formen, daß die Redewendung vom „Sündenbabel“ im Munde der umwohnenden Völker erklärlich ist. Aber es muß als Tatsache anerkannt werden, daß aus dieser erotischen Zügellosigkeit weder eine allgemeine

Zersetzung der sexuellen Sittlichkeit noch eine Verrottung der Kulturkraft hervorging. Kunstblüte und sittlicher Verfall können freilich nebeneinander bestehen; namentlich vermag sich bildende Kunst orchideengleich auf faulendem Grund prächtig zu entfalten. Aber die Gebete und Hymnen an Marduk, an Istar stellen sich an dichterischem Wert und an sittlichem Höhenflug würdig neben die alttestamentlichen Psalmen. Es ist undenkbar, daß sie gewurzelt haben sollten in einem Boden sittlicher Verkommenheit.

Der Standpunkt der Gegenwart, die unter „Sittlichkeit" immer zuerst das sexuelle Verhalten der Menschen versteht, und in erotischer Freiheit oder „Ausschweifung" den gefährlichsten Feind der Volksgesundheit erblickt, ist jedoch ebenso bedingt, ebenso nur für die inneren und äußeren Lebensbedingungen der heutigen Kulturwelt gültig, wie alle anderen sittlichen Gebote und Bewertungen „relativ" sind und nicht ohne weiteres übertragbar auf Menschen und Völker in anderen Daseinsformen und anderen Veranlagungen.

Schilderungen, welche der Verführungsszene im Gilgamesepos (§ 69) verwandt sind, finden sich auch in deutschen Schwänken aus der Zeit vor Hans Sachs, ebenso in den Canterbury tales Chaucers, aber immer nur, wenn damit eine humoristische Wirkung beabsichtigt ist. Auch gelangt dabei stets in irgendeiner Weise zum Ausdruck — auch in Goethes „Tagebuch" trotz dessen formvollendeter Kunst —, daß solches Erzählen eigentlich etwas Ungehöriges, Unanständiges oder — mit einer bayrisch-volkstümlichen Wendung — ein Läuten mit der Sauglocke sei. Das Gilgamesepos besaß für die Babylonier dasselbe nationale Schwergewicht wie die Ilias für die Hellenen, Wolframs Parzival und Goethes Faust für die Deutschen. Auch in diesen Werken waltet natürliche Sinnlichkeit, aber nirgends fühlt sich der Bericht zu irgendwelchem Eingehen auf erotische Tatsächlichkeiten veranlaßt. Der Babylonier, der solches gab, hatte nichts weniger als die Neigung „mit der Sauglocke zu läuten". Wenn er diese Seite des natürlichen Geschehens in die Höhenlagen der Dichtung einführte, so folgt daraus, daß er dem Sexuellen und der Erotik gegenüber eine völlig der gegenwärtigen entgegengesetzte Stellung einnahm, oder daß er anlagegemäß anders als die Gegenwart darüber empfand.

Umgekehrt fehlt in der gesamten Dichtung des Semitentums, bei Babyloniern wie bei Juden, das Romeo- und Juliamotiv, das in der germanischen Heldensage schon sehr

frühzeitig auftrat, zur höchsten Tragik geprägt, so in der Erzählung von Helgi Hundingstöter und Sigrun, der Walküre[119] oder von Hagbard und Signe.[120] Die persische Dichtung brachte es in einer freundlicheren Fassung, die Abenteuer und Wundertaten heraufbeschwur, um dann glückhaft zu enden, wie bei Zariadres und Odatis[121], nachklingend auch in den Märchen von Hassan aus Bassora und den Inseln Wak-Wak oder von Haiat al Nufus und Ardschir der Tausendundeinen Nacht.[122] Die erotische Leidenschaft, auf eine ganz bestimmte Person gerichtet, drängt sich vor bis in den Mittelpunkt des Lebens, selbstherrlich bis zur Selbstzerstörung des Liebenden. Kein germanischer Dichter hätte solche Sagen gesungen, wenn nicht in ihm selbst die Fähigkeit gelegen hätte, solches Geschehen für möglich zu halten und mitzuempfinden; sein Lied wäre verschollen, wenn in den Herzen seiner Volksgenossen nicht verwandte Saiten dabei mitgeklungen hätten.

Von Neigung zu Askese und von Verachtung des geschlechtlichen Reizes waren Germanen wie Perser frei. Im Gegenteil ist bei ihnen allen der Keuschheitsbegriff, wie noch im deutschen Mittelalter und bei unserer heutigen Bauernschaft, nicht Absage an Erotik, sondern Zucht und Beherrschtheit. Nur bei den Schweden und Dänen sind in der germanischen Welt aus den Urweltsriten des sexuellen Fruchtbarkeitszaubers Götter herausgewachsen (§ 78); es ist nicht Folge des Klimas, sondern zuallererst eine Entsprechung angeborener Volksart, wenn diese, verglichen mit Mylitta und ihren Abspaltungen, starke Mäßigung bekunden. Im germanischen und im persischen Schöpfungsmythus ist nur von Gestaltung bereits vorhandenen Stoffes oder vom Stoffwerden des zuvor Gedachten die Rede, und wo sich von außen her unbeeinflußt der Gedanke an Zeugung dennoch einstellte, da war er unvermeidlich, denn es handelte sich dann um Fortpflanzung in der bereits geschaffenen Welt der Menschen oder menschenartigen Götter.

So stand für gewöhnlich die Sexualität trotz der Stärke des in ihr wirkenden Triebes neben dem Leben als etwas völlig Selbstverständliches, das mit dem sonstigen Denken und Treiben ruhig einherging. Daher ward sie weder in anderen Denkverbindungen betont, noch zu den Höhenlagen des geistigen Daseins in Beziehung gesetzt. Aber Gleichgewichtslagen können gestört werden, dann nämlich, wenn persönliche Erlebnisse die Aufmerksamkeit gewaltsam

---

[119] EdS 167 ff.; EdT I, 143 ff. [120] Saxo Gramm. [121] Athen. XIII, 35 (Chares). [122] TeNw II, 381 ff., 463.

auf dieses gewöhnlich wenig beachtete Lebensgebiet hinlenken. In solchem Fall wird durch Liebesleidenschaft das ganze Leben aus allen Geleisen geworfen; die deutsche Dichtung liefert dafür zahlreiche erlebte und erschaute Belege. Das Unterbewußtsein wird mächtig ergriffen und spottet aller Hemmungen durch Sitte, durch fremdes oder eigenes Wollen und verstandesmäßiges Überlegen. Was aber für den einzelnen gilt, das ist auch anwendbar auf die Gesamtheit, in welcher die gleiche Veranlagung vorhanden. Überbetonung der Erotik wirkt dort als Gift des Gemeinschaftslebens und seiner Gesundheit.

Wenn das bei den mit Ursyrern gekreuzten Semiten Vorderasiens nicht geschah, so legt das die Vermutung nahe, daß bei ihnen Erotik und sexuelles Erleben weniger tief in die Persönlichkeit eingriffen. Diese Mächte wurden niemals stark genug, um das Unterbewußtsein zum schrankenlosen Herrn des Wollens und Handelns emporzusteigern, da der Vorgang triebhafter, primitiver, körperlicher blieb, vor allem auf Sättigung des Triebes drängte, ohne besondere Einmischung des Geistigen und ohne — was einklingen würde zu der allgemeinen Schwäche des Individualitätsbewußtseins — an eine bestimmte Person gebunden zu sein. Wo die Sage dieser Völker von unglückbringender Liebe erzählt, wie bei Dalila, Semiramis und Istar, da ist der zügellose, ins Verderben reißende Geschlechtstrieb gemeint, der in den tragischen Erlebnissen der nordischen Sigrun oder Signe ganz beiseite steht. Geschichtliche Belege lassen sich kaum auffinden, da die alten Überlieferungen über diese Seiten der Psychologie nichts verraten. Gegenwartsbeobachtungen von uneingeschränkter Beweiskraft sind ebenfalls kaum zu beschaffen; in welcher Richtung etwa sie gesucht werden könnten, zeigt eine Bemerkung über jüdische Schüler, verglichen mit „christlichen“: „der jüdische Pubeszent scheint mindestens körperlich weniger unter dieser Umwandlung (dem Eintritt der Geschlechtsreife) zu leiden“ und „die Schwierigkeiten, die bunten und ungeklärten Entwicklungsphasen, wie wir sie am christlichen Typ kennen, verraten sich anscheinend beim jüdischen Pubeszenten nicht“.[123]

Kann solche Hypothese aufgestellt werden, die den geschichtlichen Sachverhalt betreffs der alten Babylonier, Syrer und Kananäer begreiflich machen würde, so ließe sich zugleich verstehen, weshalb die Einkreuzung des persischen Individualismus, die nachweislich bei den Juden, und darum

[123] DoJc 16.

vermutlich auch bei den Babyloniern, den Einzelmenschen durch Erziehung individualistisch auf sich selbst stellte, doch an der Einstellung dieser Völker zur Erotik und Sexualität nichts änderte. Das Gleichgewicht der Anlagen bestand fort wie zuvor, denn das, was der Vorbetonung der Erotik die Waage hielt, war eine erbliche Anlage, welcher zufolge das triebhafte Geschehen ohne weiterzuwirken in sich selbst abreagierte. In der persischen Veranlagung war solche Möglichkeit nicht gegeben; die Vorbetonung der Erotik, willkommen geheißen wie alles „Lasterhafte“, das dem Triebhaften schmeichelt, war ohne Gegengewicht und deshalb verderblich.

## IV. Abschluß und Erweiterung.

**§ 101.** Die hiermit beendeten Untersuchungen wurden unternommen, um die Geistesart der Völker des Altertums und ihrer Kulturen nachzuzeichnen, soweit sie als Fermente in der deutschen Kultur gewirkt haben und bis zur Gegenwart fortwirken. Dabei waren die alten Perser in den Vordergrund zu stellen, weil wichtigste Gedankengestaltungen von ihnen stammen und außerdem die enge Geistesverwandtschaft zwischen ihnen und den Germanen und Deutschen nachdrücklicher Betonung bedürftig schien.

Die Anwendung der hier gewonnenen Ergebnisse auf Gegenwartsfragen war der eigentliche Zweck der Arbeit, jedoch kann an dieser Stelle darauf nicht weiter eingegangen werden. Nur ein Mißverständnis muß schon sogleich abgewehrt werden, das nahegelegt wird durch die im Schrifttum über Rassentheorie und ihre Anwendung auf Kulturgeschichte vorherrschende Richtung: es war hier nicht vorzugsweise abgesehen auf die in den zwei letzten Abschnitten behandelten Fragen, die Wirkungen einer somatischen oder kulturellen Kreuzung von Ariern und Babyloniern, Indogermanen und Semiten und mögliche Parallelen im Verhältnis von Deutschen und Juden. Allerdings entspringen einige unter den krisenhaften Erscheinungen der Gegenwart aus dieser Quelle, und zwar gerade die an der Oberfläche des Lebens spielenden, die deshalb am leichtesten sichtbar werden. Eben darum wird ihre Bedeutung zumeist überschätzt und sie führen den Betrachter irre, weil sie die Aufmerksamkeit allzusehr auf sich ziehen und so ein Vordringen zu den tiefer liegenden, die eigentliche Gefahr bergenden Gründen der Krise hemmen. Über zukünftige Möglichkeiten deutscher Kultur entscheidet ein Rassenkampf,

der sich kaum beachtet in den Tiefen des Volkstums vollzieht, in den breiten Schichten und besonders in denen des Bauerntums, aus denen sich die geistig Führenden, deren Kraft in wenigen Generationen verbraucht wird, ergänzen und stets wieder verjüngen müssen. An ihm ist das Judentum nicht beteiligt; es gehört der bürgerlichen städtischen Bevölkerung an. Ebensowenig ist das Judentum vorzüglich ein Träger der als Amerikanismus bezeichneten Denkweise, die ausschließlich auf Zivilisation gerichtet ist und das zu geistiger Beherrschung des Lebens drängende Streben nach Kultur als Luxus erscheinen, also verkümmern läßt. Ein dem Deutschtum ererbtes Geistesbedürfnis steht bedroht, durch Unbefriedigung ein Keim von Zersetzung zu werden, und das durch eine rein geistige Kreuzung, die zugleich aus äußeren und inneren Gründen unvermeidlich, ja notwendig ist. Freilich: wer von diesen wirklich schweren Gefahren redet, der hat kein lautes Echo zu erwarten.

Eine Zusammenstellung der im vorhergehenden erörterten geschichtlichen Tatbestände, sowie der daraus vermutungsweise oder mit größerer Bestimmtheit gezogenen Schlüsse dürfte einen allzugroßen Raum beanspruchen, ohne einen entsprechenden Nutzen zu bringen. Anders steht es mit den Ergebnissen theoretischer Art, den Gesichtspunkten, die sich für die Zwecke einer charakterologisch gerichteten Philosophie der Kulturgeschichte ergeben haben und sich auf die in der Kultur- und Religionsgeschichte tätigen Mächte und auf die Bedingungen ihres Wirkens beziehen. Denn nur von Bedingungen und Verursachungen kann die Rede sein, nicht von Gesetzen und Teleologie, auch nicht von einer „allgemeinen Morphologie der Geschichte“, deren Abwandlungen ein kulturtragendes Volk nach dem anderen in einer naturgesetzlichen Folge durch Jugend, Kraftfülle und Alter führen sollen, um es dann als ausgebranntes caput mortum liegen zu lassen. In dem Buch vom „Untergang des Abendlandes“, das heute schon die Sensation von gestern geworden ist, verband sich der Wunsch, in dem „Zufälligen und Unberechenbaren der singulären (Geschichts-) Ereignisse eine sozusagen metaphysische Struktur zu finden“, mit einer irrtümlichen Auffassung über die Ursachen der seit langem bemerkten Ähnlichkeit zwischen der ausgehenden antiken Kultur und der gegenwärtigen Kulturkrise Deutschlands, und als Drittes kam hinzu eine falsche Analogsetzung dessen, was hier in der Kulturgeschichte, dort in der Biologie unter Geburt, Tod, Jugend, Alter und Lebensdauer verstanden wird.

Um letztgenannte Begriffsübertragung als verfehlt zu

erkennen, ist es nicht einmal nötig, das Gebiet der Biologie zu verlassen. Wäre sie statthaft, so müßte sie noch eher anwendbar sein auf Arten und Stämme des Tier- oder Pflanzenreichs, um deren Entstehung, Ausbreitung und Aussterben zu erklären durch den Vergleich mit Geburt, Gedeihen und Tod des einzelnen Lebewesens. Es zeigt sich aber, daß die physiologischen Begleiterscheinungen des Alterns bei alternden Stämmen nicht auftreten, sondern daß jede neue Generation ihr Leben unverändert jung beginnt. Der einzige Grund, die letzte Lebensstufe einer Art oder eines Stammes als „Alter" zu bezeichnen, liegt darin, daß sie eben dem Untergang unmittelbar vorausgeht; der bildliche Ausdruck führt irre, oder man müßte einen in den Krieg ziehenden Jüngling im Verdacht des Greisentums haben dürfen. Ebensowenig weisen „alternde Kulturen" Ähnlichkeit auf mit der Denkweise von Greisen, am wenigsten, wenn man als Kennzeichen von Jugend eines Volkes ein Vorwalten von Schaffen auf dem Felde der Religion, der Mythen, also der Kultur im engeren Sinne, hinstellt, dem im Mannesalter philosophisches Denken und im Greisenalter ausschließliche Wendung auf Zivilisation folgen soll. Dann wären Kaukasier, Ägypter und vielleicht auch minoische Kreter niemals jung gewesen, die Perser dagegen niemals alt geworden.

Bei den Übereinstimmungen zwischen der Spätantike und der Gegenwart handelt es sich, wie später, wenn auch nur andeutungsweise, erörtert werden wird, um äußere Konvergenz, um Krisen, deren wesentliche Merkmale und Ursachen durchaus verschieden sind, so daß dieser Versuch, die Arbeit der vergleichenden Kulturgeschichte zu vereinfachen, indem ein wirklicheres Wirkliche hinter den wirklich beobachteten Ursachen des geschichtlichen Geschehens angenommen wird, seien es Gesetze, sei es etwas Metaphysisches, ebenso scheitert, wie alle seinesgleichen; er stützt sich auf unzutreffende Vergleiche, und zwar besonders auf solche Punkte, in denen das Gleichnis hinkt.

Andere Geschichtstheorien betrauen, um die verwirrende Fülle der Einzelentwicklungen zu meistern, ein einziges Volk, die Sumero-Babylonier, die Ägypter oder jemand anderen, mit der Erfindung der Kultur und nehmen an, jede neue Wendung sei von einem Punkt ausgegangen und durch friedlichen Austausch in alle Welt getragen. Dem widersprechen geschichtliche und gegenwärtige Beobachtungen, insbesondere erwies sich, daß der scheinbar triftigste Beleg, die weltweite Verbreitung von Riten und Mythen nach Art derer von Tamuz, Adonis und Attis, nur von Konvergenzen

zeugt, die von unähnlichen Ausgangsgedanken, jede auf ihrem eigenen Entwicklungsweg, zu ähnlichen Endformen gelangten. Die der babylonischen räumlich so nahe gelegene persische Kultur war jener nach Inhalt und Geistesart so sehr gegensätzlich, daß die später durch politische Verhältnisse herbeigeführte Kreuzung beiden den Untergang brachte. Sollte man sich vorstellen, daß die Säfte eines Schößlings, der aus einem auf fremden Boden gewehten Samenkorn erwuchs, die Mutterpflanze vergiften könnten?

Unvermeidlich müssen, wie so oft gegenüber Verhältnissen des Lebens, die Erscheinungen in ihrer ganzen Fülle und in der ganzen Verwickeltheit ihrer Zusammenhänge aufgefaßt werden, wenn überhaupt Verständnis und Erklärung erreicht werden soll. Die Kulturgeschichte hat mit zahlreichen selbständigen Entwicklungsreihen zu tun, die wie durch Querverbindungen zusammengehalten werden dadurch, daß die tragenden Völker sämtlich durch Rassenmischung entstandene Kulturrassen waren, und daß jede der beteiligten Rassen in mehrere Verbindungen eingangenen ist. So entstanden Ähnlichkeiten sekundärer Art, die als Anzeichen primärer Ursprungsabhängigkeit mißdeutet werden. Die germanisch-deutsche Kultur bildet eine Ausnahme.

Zu Beginn stand entsprechend dem, was noch gegenwärtig in abgelegenen Weltgegenden beobachtet wird und aus denselben Ursachen, eine große Anzahl rassisch, sprachlich und geistig gesonderter Völkerschaften. In ihren primitiven Zuständen wiesen sie, vergleichbar den sog. Kollektivtypen der Biologie, die unspezialisiert sind und die besonderen Anlagen ihres Stammes noch latent bewahren, nur geringe Unterschiede auf; einem wenig differenzierten Leben entsprechend waren alle Entwicklungsmöglichkeiten in den Anfängen ausgebildet. Erst Rassenmischungen, vorausgesetzt, daß sie eine günstige Beschaffenheit der erblichen Geistesanlagen erzeugten, gaben den Anstoß zu kulturellen Bewegungen, weil sie zwangsmäßig den bis dahin im Stillstand beharrenden Völkern zu Bewußtsein brachten, daß die Lebensformen und die Denkinhalte überhaupt anders als die bisher überlieferten sein können. Nun wurden ungleichartige Begabungen und Vorstellungen zusammengeführt; in dem neuentstandenen Volkstum waren innere Spannungen, die Vorbedingung geistiger Produktivität, geschaffen, deren Lösung im Sinne des vorherrschenden Anteils geschah. Bei der Entscheidung, welcher der Bestandteile dabei die Führung hatte, lassen anthropologische, ethnographische und sprachkundliche Beobachtung im Stich:

so waren die Assyrer zwar körperlich stark ursyrisch beeinflußt, sprachlich, in der Zivilisation und im Inhalt der Vorstellungswelt überwog das babylonische Semitentum, in der Geistesart dagegen die kaukasische Komponente. Rein geistige Kreuzung kann sich gewöhnlich erst auf höherer Kulturstufe geltend machen; bei den Germanen freilich entstanden die ersten Spannungen ohne besondere Rassenkreuzung dadurch, daß staatliche Mächte ihnen gewaltsam eine fremde Vorstellungswelt aufprägten. Schon durch ihren Ursprung nimmt also die deutsche Kultur eine besondere Stellung unter den übrigen ein.

Die Lösung der Spannungen geschieht durch Schaffung neuer Gedanken, welche die Ungleichheiten und Widersprüche der zusammengeführten Vorstellungen einheitlich überbauen. In der Eigenart der so entstandenen Kulturform offenbaren sich die Charaktermerkmale des tragenden Volkstums und der darin eingedrungenen Elemente, dieses dadurch, daß in allen Kulturrassen, die einen gemeinsamen Bestandteil enthalten, die diesem besonders zukommenden Geistesmerkmale erkennbar sind, so bei den Ariern, Hellenen und Germanen, der enger verwandten Gruppe der Indogermanen, das Drängen nach stetiger Kausalität mit seinen Auswirkungen, oder bei Assyrern, Hettitern, Mykeniern und Römern die den Kaukasiern eigentümliche Gleichgültigkeit gegenüber allem rein Begrifflichen in der Religion. Dabei pflegt die Gesamtheit des zusammengeführten Vorstellungsbestandes angeeignet und gemäß der Geistesart des vorherrschenden Volksteils überarbeitet zu werden; zuweilen aber suchte dieser, wie im Falle Zarathustras oder der jüdischen Propheten, alles ihm Geistesfremde zu verdrängen und die eigene Art, nachdem sie durch die Nachbarschaft des fremden Wesens ihrer selbst bewußt geworden war, nun zu höchster Schärfe herauszuarbeiten. Es kommt wohl vor, daß in den Kulturrassen neue geistige Anlagen auftreten, eine Erscheinung, deren körperlicher Parallele die Biologie noch hilflos gegenübersteht, und der man im Physischen wie im Psychischen nur durch Andeutung von Denkmöglichkeiten Herr zu werden suchen kann. Die plastische Phantasie der Hellenen war vielleicht von den Urägäern ererbt, war aber bei diesen durch danebenstehende Hemmungen stark gelähmt und mußte erst durch die Rassenkreuzung zur Entfaltung freigemacht werden. Diese Erklärung ist aber nicht anwendbar auf die Ägypter und ihre über alles emporragende Begabung für plastische Kunst; in ihnen waren Mediterranier und Semiten verbunden, jene begabt mit einer so bildkräftigen Phantasie, daß sie sich, wie die kretisch-minoischen Kulte belegen,

mit angedeuteter Veranschaulichung begnügen konnte; plastische Kunst zur Realisierung des Vorgestellten war ihnen — zum mindesten in der Religion — kein zwingendes Bedürfnis. Die Semiten reiner Art hatten sich einerseits gestaltlose, jedoch nicht als nur geistige Wesen vorgestellte Götter gebildet, waren aber andererseits fetischgläubig und neigten dazu, den Unterschied zwischen Göttern und Götterbildern bis zur Verwischung undeutlich werden zu lassen. Ihre Phantasie war wenig gestaltungskräftig; so fand ihr Anschaulichkeitsbedürfnis erst Befriedigung im Anblick dinghaft greifbarer Wirklichkeiten. Bei der Kreuzung dieser Rassen wäre demnach eine allzu plastische, schon im geistigen Schaffen befriedigte Phantasie gehemmt und neben sie ein Bedürfnis nach stofflicher Veranschaulichung gestellt worden. Die bildende Kunst der Hellenen und die der Ägypter waren Gegensätze, nicht nur in ihrem Wesen, sondern auch nach der Entstehung der darin tätigen Begabungen.

Sind durch den Ausbau der Kultur die im schöpferischen Volksstamm tätigen Spannungen überwunden, so eröffnen sich abermals verschiedene Wege. Festhalten an Zauberkausalität, Dogmenbedürftigkeit und die als „Gemeinschaftsseele“ bezeichnete Persönlichkeitseinstellung scheinen — was auch psychologisch nicht unbegreiflich ist — leicht verbindbare Geistesmerkmale zu sein. Die in solcher Weise begabten Völker halten an der einmal vollzogenen Lösung fest und sind unfähig, aus späteren, durch bloß geistige Kreuzung über sie gekommenen Spannungen abermals den Antrieb zu neuer Kulturschöpfung zu gewinnen. Treten solche auf, so kommt es freilich zur Ausbildung neuer Weltanschauungen, aber diese sind als Werke von Individuen bekannt und entbehren somit für die Gesamtheit der zwingenden Überzeugungskraft. An Stelle der zerbrochenen Dogmen entstehen daher unverpflichtende Schulmeinungen oder ein bedingungsloser Relativismus. Bei den individualistisch denkenden Völkern beruht ohnehin alle Autorität der Weltanschauung auf dem Willen der Einzelpersonen, die — zumeist unbewußt und als selbstverständlich — das subjektiv Erkannte als objektiv gültig einsetzen. In solchen, zugleich auf stetige Kausalität gerichteten Kulturrassen besteht ein dauerndes Produktivitätsbedürfnis, das stets der geistigen Spannungen bedarf; sie gewinnen diese aus den Neuerfahrungen, die sie vermöge der ihnen innewohnenden Aktivität erleben und denen sie in der Ausgestaltung ihrer Kultur individuell Rechnung zu tragen haben. In gleichem Sinn wirken daneben geistige Kreuzungen. Dennoch werden die

in dem Grundgedanken der Kultur liegenden Möglichkeiten einmal erschöpft und zu Ende gedacht; das Produktivitätsbedürfnis tastet dann ergebnislos nach Neuem und es entstehen Kulturkrisen wie im Zeitalter des Sokrates, am Ende der mittelalterlichen Scholastik oder in der deutschen Gegenwart.

Neue, tief eingreifende kulturelle Kreuzungen oder ein Zeitalter der Entdeckungen, in der hellenischen Antike der Alexanderzug, schaffen neue Spannungen und damit die Vorbedingung zur Entstehung einer neuen, andere Grundgedanken erzeugenden und ausarbeitenden Kultur. Ehe diese aber hervortreten kann, wendet sich die geistige Energie zwangsläufig der Aufgabe zu, das Neuerfahrene ganz kennen und beherrschen zu lernen: empirische Forschung behauptet den Vorrang vor allem Kulturschaffen. In der Gegenwart zwingt außerdem die Nachbarschaft vorwiegend zivilisatorisch begabter Völker und der Wettstreit mit ihnen auch die kulturell Begabten zu einer Vorbetonung von Zivilisation und Technik, um dadurch die realen Grundlagen ihres Daseins zu sichern.

Kulturkrisen solcher Art haben ursächlich nichts gemein mit Zuständen, wie sie in der ausgehenden Antike entsprangen aus dem Untergang des bis dahin kulturtragenden Volkstums und dem Einströmen anders begabten Blutes. Dort tat sich eine Kluft auf zwischen der Veranlagung der neuentstandenen Kulturrasse und der alten durch Erziehung aufgeprägten Kultur, die nunmehr als totes, des Wurzelbodens beraubtes Gut weitergegeben ward und notwendig unterging, während die erworbene Zivilisation, die Beherrschung des äußeren Lebens und die Technik jeder Art, die ohne sogleich Schaden zu erleiden von einem Volkstum dem anderen weitergegeben werden kann, als einzig überlebendes Erbteil in den Vordergrund trat.

Die deutsche Kultur erweist sich abermals als sonderartig und stärkst gefährdet. Weil die rassischen Gegensätze innerhalb des Volkstums nicht stark genug sind zur Erzeugung eingeborener Spannung, so ist ein Bedürfnis vorhanden, der einst durch geistige Kreuzung geweckten Produktivität das Betätigungsfeld zu erhalten durch unablässige Aufnahme fremder Kulturgedanken. Das Streben nach einer Weltliteratur in deutscher Sprache, das Drängen in die Fremde, das bis zur Vernachlässigung des Einheimischen getrieben wird, ist unbewußt empfundene Notwendigkeit und deshalb trotz aller Klagen über seine Ausartungen unausrottbar; aber es ist gefährlich, weil eingekreuzte Fremd-

gedanken und anderen Geistesbedürfnissen entsprechende Vorstellungsweisen, je mehr sie sich inhaltlich der Philosophie nähern und je tiefer sie in das kulturschaffende Denken eingreifen, desto schwerere Störungen des Gleichgewichts erzeugen mit vorübergehender oder tötlicher Erkrankung. Dafür bietet in alter Zeit das Persertum, in der neuen das Deutschtum treffende Belege genug.

In das Spiel der Kulturgeschichte schaffenden Mächte, aus dem sich schon ohnehin eine Fülle verschiedenartigster Gestaltungen entwickeln kann, greifen nun von jeher mit zufälligen, aber endgültigen Entscheidungen äußere Ereignisse ein; Völkerwanderungen schaffen die Mischungen, aus denen sich die Charaktere der Kulturrassen gestalten, oder zerstören durch Entmischung die Schöpferkraft eines Volkskörpers. Kriege sichern dem Sieger reichere Entfaltungsmöglichkeiten und engen das Dasein der Unterliegenden ein bis zur Unerträglichkeit oder bis zum Untergang. Dem rückschauenden Denker erscheint es zuweilen schwer erträglich, daß die geistige Welt, in der er lebt, nur das Ergebnis sein soll eines Geschehens, das auch anders hätte auslaufen können, doch folgt aus solchen Erwägungen nur die sittliche Forderung, nun seinerseits Willen und Kräfte einzusetzen, selbst den Sieg zu erringen und dadurch Recht zu behalten.

Eine jede geschichtliche Untersuchung, welch besonderen Inhalts, ob Erd-, Lebens- oder Menschheitsgeschichte, sie auch sei, gelangt zu dieser Moral, war aber auf dem Wege dahin gezwungen, den vereinzelt und zerbrochen vorliegenden Urkundenbestand durch Vermutungen zu ergänzen. So blieb auch die vorliegende Untersuchung leider allzu oft darauf beschränkt, das auszusprechen, was bewiesen werden sollte, ohne aber auch nur entfernt der Vielspältigkeit des Geschehens mit Beweisen Schritt halten zu können. Es hätte auch durchaus der anthropologische, der ethnographische und der charakterologische Weg unabhängig von dem anderen zu Ende geschritten werden müssen. Das war unmöglich, und so bedeuten die zahlreichen Fälle, in denen die eine Gedankenreihe für die andere eintreten mußte, oder wo Überlieferungslücken klaffend stehen blieben, ebensoviele Schwächen der Beweisführung. Außerdem wären die Geistesarten und Religionen der vorderasiatischen Völker in gerundeter Vollständigkeit zu schildern gewesen, anstatt eines aus allerverschiedenartigsten Gründen erzwungenen Begnügens mit einer Kennzeichnung durch einzelne besonders hervorstechende oder am leichtesten greifbare Züge. Letztlich obläge es einer Erörterung, welche die Geistes-

arten als entscheidende Macht in der Kulturgeschichte betont, die Charakterologie der Völker in Beziehung zu setzen zu der der Individuen und zu den Typen des schizoiden oder zykloiden, des theoretischen, ökonomischen, religiösen usw. Menschen, wie sie von der heutigen Psychologie, wenigstens von einer aufstrebenden Schule in ihr, umrissen werden. Peinliche Reste, ungelöste Aufgaben bleiben stehen; die Überprüfung und die Vervollständigung des heute Erreichbaren fällt anderen Händen zu, vielleicht einer Zukunft, die auf breiteren und festeren Grundlagen bauen darf.

---

# Abkürzungen.

Bd. = Band (meist fortgelassen). S. = Seite (meist fortgelassen). Schr. = Schrank (bei Anführung von Museumsobjekten).

AM = Athen, Nationalmuseum. Mykenische Sammlung. Katalog von STAIS. 1926.
AS = Acta sanctorum. Juli IV.
AbAv = ABEGHIAN, Der armenische Volksglaube. Inauguraldissertation. Jena 1899.
AgLg = AGATHANGELUS, herausgegeben von LAGARDE. Abh. Ges. Wiss. Göttingen XXXV. 1888.
AlB = ALBU, Ein Besuch in Bizutun. Globus LXIV. 1893.
AlHe = ALTAMIRA, Historia de España. 1900.
AnAs = ANDRAE, Ausgrabungen in Assur. Mitt. d. Deutschen Orientgesellschaft XXVII. 1905.
AuHg = AUFHAUSER, Das Drachenwunder des heiligen Georg. 1911.
AvBa = Die Gathas des Avesta; Zarathustras Verspredigten. Übersetzt von Chr. BARTHOLOMAE. 1905.
AvDa = DARMESTETER, Le Zend-avesta. Ann. Mus. Guimet XXI, 1892. XXII, 1892. XXIV, 1893.
AvGa = GELDNER, Die neunte Gatha des Zarathustra etc. Sitzber. Ak. Wiss. Berlin. 1904.
AvGe = GELDNER, Übersetzungen aus dem Avesta. III. Zeitschr. vergl. Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen XXV (N. F. V.). 1880.
AvLM = LOMMEL, Die Yäšt's des Avesta. 1927.
AvMi = The gathas of Zarathustra in metre and rhyme. 2 ed. of the metrical versions etc. by Lawrence H. MILES. 1900.
AvWo = Avesta, die heiligen Bücher der Parsen, übersetzt von Fr. WOLFF. 1924.
BF = Aufnahmen der Berliner Fremdvölkerexpedition (im Ägyptologischen Museum Berlin. Noch nicht vollständig veröffentlicht). Vgl. MF.
BK = BOSSERT, Alt-Kreta. 2. Aufl. 1923.
BL = BOESER, Beschreibung der ägypt. Sammlungen des Niederländ. Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Denkmäler des neuen Reiches. I. Gräber. 1911.
BM = Völkerkundemuseum in Basel.
BMr = BACHOFEN, Das Mutterrecht. 1897.
BNn = Tagebuch einer Reise, die im Jahre 1781 von der Grenzfestung Mosdok nach dem inneren Kaukasus unternommen wurde. Neue nordische Beyträge VII. 1796.

BaAr = BACON, Voyage of the Argonautes. 1925.
BaMc = BALDAEUS, Malabar und Koromandel. 1672.
BaUj = BAELZ, Vor- und Urgeschichte Japans. Zeitschr. f. Ethnologie 1907.
BdJu = Der Bundehesch, zum erstenmal herausgegeben etc., von F. JUSTI. 1868.
BdWe = Bundehesch. Ed. WEST. Sacred books of the East. V.
BeBr = BERTHELOT, Analyses de quelques objets metalliques antiques. C. R. ac. sci. Bd. 134.
BeDm = BEHN, Das Mithrasheiligtum zu Dieburg. Röm.-germ. Forschungen I. 1928.
BeLh = BELCK und LEHMANN, Die Russasstele von Topsauä. Zeitschr. f. Ethnologie XXXI. 1899.
BeMn = BELCK und LEHMANN, Über neuerlich aufgefundene Keilschriften in russisch und türkisch Armenien. Zeitschrift für Ethnologie XXIV. 1892.
BeR = BELCK, Forschungsreise in Kleinasien. Zeitschrift für Ethnologie XXXI. 1901.
BfGa = BENNDORF, Über den Ursprung der Giebelakroterien. Jahreshefte Österr. Archäal. Institut. II. 1899.
BgPf = BRANDENBURG, Neue Untersuchungen im Gebiet der phrygischen Felsenfassaden. Abh. Akad. Wiss. München XXI. 1898.
BhG = BOYD-HAWES, Gournia. 1908.
BiCh = ALBIRUNI, Chronology of ancient nations. Übersetzt von SACHAU.
BiDe = BISSING, Les debuts de la statuaire en Egypte. Rev. arch. (4) XV.
BkAw = BORCK, Amerika und Westasien. Orient. Archiv III.
BlKf = BLEICHSTEINER, Kaukasische Forschungen. 1. Georgische und mingrelische Texte. 1919.
BlPh = BLEICHSTEINER, Zum Protohattischen. Berichte des Forschungsinstituts für Osten und Orient III. 1923.
BnAe = BAUDISSIN, Adonis und Esmun. 1911.
BoDi = BOISSACQ, Dictionaire étymologique de la langue grecque. 1923.
BoFl = BOTTA et FLANDIN, Monuments de Ninive. 1847—1850.
BrAt = BREASTED, Ancient times. A history of the early world.
BrM = Berlin, Vorderasiatisches Museum.
BrR = BREASTED-RANKE, Geschichte Ägyptens. 1911.
BrTo = BROCKELMANN, Ein Tieropfer in der georgischen Kirche. Arch. Rel. Wiss. VIII. 1905.
BsHg = BROSSET, Histoire de la Géorgie I. 1849.
BtPa = BOSANQUET, Palaikastro II. Ann. Brit. sch. Athenes IX.
BuNi = BUDDE, Das nomadische Ideal im Alten Testament. Preuß. Jahrb. Bd. 45. 1896.
CH = LECOQ, Die Brücke zwischen dem Hellenismus und dem Chinesentum. Velhagen & Klasing, Monatshefte. Bd. 38. 1924.
CT. = Cuneiform texts from babyl. tablets in the Brit. Mus. Bd. 24. 1908. (Einleitung von E. A. BUDGE.)

ChAw = H. St. CHAMBERLAIN, Arische Weltanschauung. 1920.
ClNa = CLEMEN, Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion. 1920.
CmGi = CUNNINGHAM, Ancient geography of India. 2 ed. 1924.
CoDn = CONTENEAU, La déesse nue babylonienne. 1914.
CoEt = CONWAY, The prehellenic inscriptions of Praesos. Ann. Brit. sch. Athenes VIII. 1901.
CoZ = COOK, Zeus, a study in ancient religion. I, 1914. II, 1925.
CrZ = CHRISTENSEN, Études sur le Zoroastrisme de la Perse antique. Kgl. Danske videnskabs Selsk. hist. fil. Meddelelser XV, 2. 1928.
CuMi = CUMONT, Art. Mithras. Daremberg-Saglio, Dict. des antiquités III, 2. 1904.
CuOr = CUMONT, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. 1914.
CuTm = CUMONT, Textes et monuments figurés relatifs aux mystèrers de Mithra. 1899.
DGp = DEUSSEN, Allgemeine Geschichte der Philosophie I. 1894.
DK = DANZEL, Kultur und Religion des primitiven Menschen. 1924.
DaSa = DAREMBERG-SAGLIO, Dictionnaire des antiquitités.
DeAp = DECHELETTE, Manuel d'archéologie préhistorique.
DeBt = DEFFNER, Altertümer von Methana. Athen. Mitt. Bd. 34. 1909.
DiKm = DIRR, Kaukasische Märchen. 1920.
DiSy = DITTENBERGER, Sylloge inscr. Graec. 3. Aufl.
DoCr = DUCKWORTH (Schädel aus minoischen Gräbern). Ann. Brit. sch. Athens IX.
DoJc = DOLLES, Das Jüdische und das Christliche als Geistesrichtung. Beitr. zur Kinderforschung und Heilerziehung, Beiheft Nr. 179 zur Zeitschr. für Kinderforschung. 1921.
DsCp = DUSSAUD, Les civilisations préhelleniques dans le bassin de la mer Egée. 1914.
DtMe = DIETERICH, Mutter Erde. 1913.
DtRm = DIETERICH, Die Religion des Mithras. Bonner Jahrbücher Nr. 108. 1902.
DuGa = DUNKER, Geschichte des Altertums. 1874—1882.
DuK = DUBOIS DE MONTPERREUX, Voyage autour du Caucase. 1839, 1840.
DwCh = DREWS, Die Christusmythe. 1910.
EA = SPIEGEL, Eranische Altertumskunde. 1871 ff.
EbSr = EBERT, Südrußland im Altertum. 1921.
EbTz = EBELING, Aus den Keilschriften aus Assur religiösen Inhalts. Mitt. D. Or. Ges. 1917.
EdS = Edda, übersetzt von SIMROCK. 1874.
EdT = Edda, übertragen von F. GENZMER. 1922, 1923.
EgBm = Guide of egypt. galeries. Brit. Mus. Sculpt. 1909.
EhYa = EHNI, Der vedische Mythus des Yama. 1890.
EiVg = EISLER, Zur Volkssage und altheidnischen Religion der Georgier. Archiv Rel.-Gesch. XVI. 1913.

EIK = ELPHINSTONE, Geschichte der englischen Gesandtschaft an dem Hof von Kabul 1817. (FROBENIUS, Geographische Kulturkunde IV. 1904.)
ElSa = ELISAEUS, Soulèvement national de l'Armenie chrétienne au V siècle contre la loi de Zoroastre. Traduit par G. KARABAGY. 1844.
EnBr = Encyclopedia Brittanica. 11. Aufl,
ErR = ERMANN-RANKE. Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. 1923.
ErWg = ERBT, Weltgeschichte auf rassischer Grundlage. 1925.
EsAi = ESSIGMANN, Sagen und Märchen Altindiens. Neue Reihe. 1920.
EvBc = EVANS, The palace of Knossos. Ann. Brit. sch. Athenes IX. 1902.
EvMt = EVANS, The palace of Knossos. Ann. Brit. sch. Athenes VII. 1900.
EvMu = EVANS, Knossos excavations 1902. Ann. Brit. sch. Athenes VIII. 1901.
EvPc = EVANS, Mycenaean tree and pillar cult. Journ. Hell. stud. XXI. 1901.
EvPm = EVANS, Palace of Minos I. 1921.
EvRd = EVANS, The recent cretan discoveries etc. Nature, Bd. 62. 1900.
EvRn = EVANS, The ring of Nestor. Journ. Hell. stud. 1925. Vgl. Gaz. d. beaux arts 68. 1926. S. 176 Anm.
EvSm = EVANS, Scripta minoa I. 1909.
EwAw = EWALD, Über die phönizischen Ansichten von der Weltschöpfung etc. Abh. Ges. Wiss. Göttingen V. 1853.
EwJn = EWERS, Indien und Ich. 1917.
FGb = FRAZER, The golden bough. A study in magic and religion. 3. ed. 1911 ff.
FHG = Fragmenta historica Graecorum, ed. C. MÜLLER. 1841 ff.
FJn = FEIST, Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen. 1913.
FaBy = FAUSTUS VON BYZANZ, Geschichte Armeniens. Übersetzt von LAUER. 1879.
FbVk = FROBENIUS, Volksmärchen der Kabylen. 1921.
FcGi = FICK, Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit. 1897.
FcHd = FICK, Hattiden und Dannbier in Griechenland. 1909.
FdGr = FRIEDRICH, Werden in den hethitischen Keilschriften die Griechen erwähnt? Kleinasiatische Forschungen I. 1927.
FdH = FRIEDRICH, Aus dem hethitischen Schrifttum. (1.) Der alte Orient XXIV, 3. (2.) Der alte Orient XXV, 2.
FdZ = FRIEDRICH und ZIMMERN, Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv von Boghazköi. Der alte Orient XXIII, 2.
FeEr = FELL, Etruria and Rome. 1924.
FeKa = FEHRLE, Die kultische Keuschheit im Altertum. 1910.
FgJf = FIGULLA, Istars Fahrt ins Totenland. Memnon VI. 1913
FiG = GÖRRES, Das Heldenbuch von Iran. Aus dem Schah Nameh des FIRDUSI. 1820.

FiKm = FIMMEN, Die kretisch-mykenische Kultur. 1921.
FiR = FIRDOSIS Königsbuch, übersetzt von Fr. RÜCKERT. 1890 ff.
FoA = FORRER, Ausbeute aus den Boghazköi-Inschriften. Mitt. Deutsch. Orientgesellschaft Nr. 61. 1921.
FoB = FORRER, Die acht Sprachen der Boghazköi-Inschriften. Sitzber. Akad. Wiss. Berlin. 1919.
FoFr = FORRER, Forschungen. I, 1. II, 1. 1926.
FoGb = FORRER, Vorhomerische Griechen in den Keilschriften von Boghazköi. Mitt. d. Deutschen Orientgesellschaft. 1924.
FoGi = FORRER, Für die Griechen in den Boghazköi-Inschriften. Kleinasiatische Forschungen I. 1927.
FoJ = FORRER, Die Inschriften und Sprachen des Hattireiches. Zeitschr. d. D. Morgenländischen Ges. NF. Bd. I. 1922.
FrB = FRIEDRICH, Biberdämme an der Elbe. Globus. Bd. 61. 1892.
FrLy = FRASER, Λυκάβας. Streitberg-Festschrift. 1924.
FrM = FRANKFORT, Mesopotamia, Syria and Egypt and their earliest interrelations. 1924.
FtTs = FRITSCH, Terra-sigillata-Funde in Baden-Baden. 1910.
FuCh = FURTWÄNGLER, Charon. Arch. Rel.-Wiss. VIII. 1905.
FuGv = FURTWÄNGLER, Griechische Vasengemälde II.
GA = Ed. MEYER, Geschichte des Altertums. I, 1. 1910. I, 2. 1913. II, 1. 1928. III, 1915.
GD = GOETHE, Westöstlicher Diwan, Noten und Abhandlungen: Despotie.
GJs = GELLER, Ištars Höllenfahrt. Text von Assur. Orient. Literaturzeitung. 1917.
GRa = GÜNTHER, Rassenkunde des deutschen Volks. 6. Aufl. 1924.
GaSg = GARSTANG, Excavations at Saktsche-Geuzi in North-Syria. Preliminary report for 1908. Liverpool ann. archeol. I. 1908.
GdZr = GELDNER, Zoroastrische Religion. (BERTHOLET, Religionsgeschichtliches Lesebuch.) 2. Aufl. 1926.
GeAg = GELZER, Zur armenischen Götterlehre. Verh. Sächs. Ges. Wiss. Leipzig, Phil.-hist. Kl. Bd. 48. 1896.
GgAs = GEIGER, Die Ameša Spentas. Sitzber. Ak. Wiss. Wien. Phil.-hist. Kl. Bd. 176. 1916.
GiH = GINZEL, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. 1906 ff.
GlJa = GLASENAPP, Der Jainismus. 1925.
GmT = GARSTANG, Notes on a journey through Asia minor. MYRES, Midas beyond the Halys. Liverpool ann. of arch. I. 1908.
GpCb = GARDNER, Coins of greek and scyth. kings of Bactria and India. Brit. Museum. 1886.
GrAe = GARDNER, a cretan statuette. Ancient Egypt. 1915.
GrKb = GRENARD, Une secte religieuse d'Asie mineure: les Kyzyl bâchs. Journ. asiat. (10) III. 1904.
GrMr = GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.

GsAt = GRESSMANN, Musik und Musikinstrumente im Alten Testament. (Schriften des Alten Testaments I, 2.)
GtWp = GROTHE, Wanderungen in Persien. 1910.
GuEg = GUTSCHMID, Art. Gotarzes. Ersch-Gruber (1). Bd. 75.
GuKl = GUTSCHMID, Kleine Schriften. III. 1892.
GuM = GUSTAVS, Eigennamen von Marjannu-Leuten. Zeitschr. f. Assyriologie. NF. II.
GzH = GÖTZE, Hattusilis. Mitt. Vorderasiat. Ges. Bd. 29. 1925.
GzKl = GÖTZE, Kleinasien zur Hethiterzeit. 1924.
GzKo = GÖTZE, Das hethitische Fragment des Suaššura-Vertrags. Zeitschr. f. Assyriologie. NF. II.
GzMa = GÖTZE, Maduwattas. Mitt. Vorderasiat. Ges. XXXII. 1928.
GzRh = GÖTZE, Das Hethiterreich. Der alte Orient XXVII, 2. 1928.
HAh = HÜSING, Die alten Haiguptier. Wiener prähist. Zeitschr. XI. 1924.
HE = HÜSING, Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams. Assyriol. Bibl. Bd. 24, I. 1916.
HEm = HÜSING, Zum Etanamythus. Arch. Rel.-Wiss. VI. 1903.
HJ = HÜSING, Die iranische Überlieferung und das arische System. Mytholog. Bibl. II, 2. 1909.
HK = HEHN, Kulturpflanzen und Haustiere etc. 8. Aufl. 1911.
HKy = HÜSING, Beiträge zur Kyrossage. Verbesserte und vermehrte Sonderabzüge aus der Orient. Litteraturzeitung. 1903—1906.
HM = HÜSING, Die elamische Sprachforschung. Memnon IV. 1910.
HP = Pelizäus-Museum in Hildesheim. Katalog von G. ROEDER. 1921.
HV = HÜSING, Völkerschichten in Iran. Mitt. Anthropol. Ges. Wien (3) Bd. 16. 1916.
HZ = HÜSING, Der Zagros und seine Völker. Der alte Orient IX. 1908.
HaCh = HAHN, Religiöse Anschauungen und Totengedächtnisfeiern bei den Chewsuren. Globus. Bd. 76. 1899.
HaGl = HAHN, Die Täler der großen Ljachwa etc. Globus. Bd. 88. 1905.
HaJm = HAHN, Sitten und Gebräuche in Imeretien. Globus. Bd. 80. 1901.
HaK = HAHN, Aus dem Kaukasus. 1892.
HaM = Völkerkundemuseum in Hamburg.
HbMe = HELBIG, Mon. ined. publ. dall'ist. di corr. archeol. XI.
HdAt = HEPDING, Attis, seine Mythen und sein Kult. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten I. 1903.
HeAr = HEUSLER, Altgermanische Religion. Kultur der Gegenwart I, 3 (1).
HeBe = HEWITT, The tribes and castes of Bengal. Journ. R. Asiat. soc. 1893.
HeNi = HEWITT, Notes on the early history of northern India. Journ. R. Asiat. soc. 1888.

HePa = HERZFELD, Bericht über die Ausgrabungen von Pasargadae 1928. Archäol. Mitt. aus Iran I. 1929.
HfPm = HOFFMANN, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes VII, Nr. 3. 1880.
HhBr = HELM und HILPRECHT, Chemische Untersuchung von altbabylonischen Kupfer- und Bronzegegenständen und deren Altersbestimmung. Zeitschr. f. Ethnologie. Bd. 33. 1901.
HiAk = HIRSCHFELD, Paphlagonische Felsengräber. Abh. Ak. Wiss. Berlin. 1885.
HkGo = HEYCK, Der Stammbaum Godivas. Velhagen & Klasing, Monatshefte. Bd. 38. 1924.
HlAa = HALL, Aegaean archaeology. 1915.
HlKe = HALL, Keftiu and the peoples of the sea. Ann. Brit. sch. Athenes. 1901.
HlNa = HALL, An american contribution to archaeology. Nature 1906.
HmJs = HEMAN, Art. Israel, Geschichte, nachbiblische. Realenc. prot. Theologie und Kirche IX, 3.
HnKg = HORN, Die neupersische Literatur. Kultur der Gegenwart I, 7. 1906.
HnPl = HORN, Geschichte der persischen Literatur. (Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, Bd. 6.) 1901.
HoGg = HOMMEL, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients. 1904, 1926.
HöUk = HOERNES, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa. 2. Aufl. 1915.
HrHk = HROZNY, Hettitische Keilschrifttexte aus Boghazköi. Boghazköi-Studien, Heft 3. 1919.
HrP = HROZNY, Die Lösung des hettitischen Problems. Mitt. D. Orientgesellschaft, Nr. 56. 1915.
HrV = HROZNY, a) Über die Völker und Sprachen des alten Chattilandes. b) Hettitische Könige. Boghazköi-Studien, Heft 5. 1920.
HtAf = HERTEL, Die arische Feuerlehre I. 1925.
HtAk = HERTEL, Achämeniden und Kayaniden. 1924.
HtZz = HERTEL, Die Zeit Zoroasters. 1924.
HuPu = HUMANN und PUCHSTEIN, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien. 1890.
Jc = JACOB, Die Bektaschije in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen. Abh. Bayr. Ak. Wiss. I. Kl. XXIV. 1909.
JaWo = JANIEWITSCH (Totenmasken bei den Wogulen). Arch. Relig.-Wiss. XIII, 1910.
JeGb = JENSEN, Erschließung der aramäischen Inschriften von Assur und Hatra. Sitz.-Ber. Ak. Wiss. Berlin. 1919.
JeMe = JENSEN, Assyrisch-babylonische Mythen und Epen. Keilinschriftl. Bibl. VI, 1. 1900.
JnK = INTERIANO, Della vita de Zychi, chiamati Circassi. (RAMUSIO, Delle navigazioni e viaggi II.) 1583.
JuJr = JUSTI, Die älteste iranische Religion. Preuß. Jahrbücher. Bd. 88. 1897.

JuNb = JUSTI, Iranisches Namenbuch. 1895.
KAt = KNUDTZON, Die Amarnatafeln. 1915.
KBo = Keilschrifttexte aus Boghazköi.
KG = KÖRTE, Gordion. Ergebnisse der Ausgrabungen im Jahre 1900. Jahrb. d. Kais. Deutschen Archäologischen Instituts zu Athen. Ergänzungsheft 5. 1904.
KM = Museum Kandia. Katalog von XANTHOUDIDES. 1927.
KS = Koran. Übersetzung von SALE. (The Chandos classics.)
KUB = Keilschrifturkunden von Boghazköi.
KaAf = KARO, Archäologische Funde und Forschungen. Arch. Rel.-Wiss. VIII. 1905.
KaBr = KARO, Religion des ägäischen Kreises. (HAAS, Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Lief. 7.) 1925.
KaRw = KARO, Archäologische Mitteilungen aus Griechenland. Arch. Rel.-Wiss. XVI. 1913.
KePr = KEIL und PREMERSTEIN, Bericht über eine Reise in Lydien und der südl. Aiolis. Denkschr. Ak. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl. Bd. 53. 1908.
KlLy = KLUGE, Die Lykier. Der alte Orient XI, 2. 1910.
KnMa = KNAACK (Ma in Mazedonien). Arch. Rel.-Wiss. VII. 1904.
KnTs = KNORR, Töpfer und Fabriken verzierter terra sigillata des ersten Jahrhunderts. 1919.
KöAs = KÖSTER, Das antike Seewesen. 1923.
KöSch = KÖSTER, Schiffahrt und Handelsverkehr des östlichen Mittelmeers im 3. und 2. Jahrtausend. Beiheft 1 zum Alten Orient. 1924.
KrE = KRETSCHMER, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache. 1896.
LD = LEPSIUS, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien etc. 1849 bis 1859.
LHa = LEONHARD, W., Hettiter und Amazonen. 1911.
LJk = LASSEN, Indische Altertumskunde. 1858—1874.
LPa = LEONHARD, R., Paphlagonien, Reisen und Forschungen im nördlichen Kleinasien. 1915.
LaBr = LANDSBERGER, Babylonische und assyrische Texte. (LEHMANN-HAAS, Textbuch zur Religionsgeschichte.) 1922.
LaH = LANDSBERGER, Assyrische Handelskolonien in Kleinasien aus dem dritten Jahrtausend. Der alte Orient XXIV, 4. 1925.
LaRm = de LAUNAY, Richesses minerales de l'Asie. 1911.
LeAm = LEHMANN, O., Festschrift zur Eröffnung des Altonaer Museums. 1901.
LeHd = LEHMANN, O., Hausgeographie von Ditmarschen. Forschungen z. D. Landes- und Volkskunde. Bd. 20.
LeRg = LEHMANN, Edv., Germanische Religion nach nordischen Quellen. (LEHMANN-HAAS, Textbuch zur Religionsgeschichte.) 1922.
LgAs = LAGARDE, Armenische Studien. Abh. Ges. Wiss. Göttingen. 1877.
LgGa = LAGARDE, Gesammelte Abhandlungen. 1866.

LgP = LAGARDE, Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religionen. Abh. Ges. Wiss. Göttingen, Bd. 34. 1887.
LhAr = LEHMANN-HAUPT, Armenien einst und jetzt I. 1910.
LhJn = LEHMANN-HAUPT, Bericht über die Ergebnisse der Forschungsreise in Armenien. Sitz.-Ber. Ak. Wiss. Berlin. 1900.
LhMg = LEHMANN-HAUPT, Materialien z. älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Abh. Ges. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., NF. IX. 1907.
LhSe = LEHMANN-HAUPT, Die historische Semiramis und Herodot. Klio I.
LiGn = LEISEGANG, Die Gnosis. 1924.
LkAt = LOESCHKE, die Erforschung des Tempelbezirks im Altbachtal zu Trier. 1929.
LmKs = LÖWIS OF MENAR, Nordkaukasische Steingeburtssagen. Arch. Rel.-Wiss. XIII. 1910.
LnEg = LANGDON, Hymn concerning the cohabitation of the earth god and the earth godess etc. Rev. d'Assyriologie XIX. 1922.
LoCh = LOHMANN, Durch Sophene und Kataonien. Globus. Bd. 90.
LrCa = LA GRANGE, La Crète ancienne. 1908.
LuAr = v. LUSCHAN, Die Tachtadschy und andere Überreste der alten Bevölkerung Lykiens. Arch. f. Anthropologie XIX. 1891.
LuBa = v. LUSCHAN, Beiträge zur Anthropologie von Kreta. Zeitschr. f. Ethnologie. Bd. 45. 1913.
LyGg = v. d. LEYEN, Die Götter und Göttersagen der Germanen. 1920.
MBn = MEYER, Ed., Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien. 1925.
MCh = MEYER, Ed., Reich und Kultur der Chetiter. 1914.
MFr = MEYER, Ed., Bericht über eine Expedition nach Ägypten zur Erforschung der Darstellungen der Fremdvölker. Sitz-Ber. Ak. Wiss. Berlin. 1913.
MHe = MEYER, Ed., Zur Entzifferung der hethitischen Sprache. Mitt. d. D. Orient-Ges. Nr. 56. 1915.
MJn = MEYER, Ed., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. 1906.
MKt = MEYER, Ed., Art. Ktesias. Ersch-Gruber (2). Bd. 40.
MSu = MEYER, Sumerier und Semiten in Babylonien. Abh. Ak. Wiss. Berlin. 1906.
MUa = MEYER, Ed., Ursprung und Anfänge des Christentums. 1921—1923.
MZr = MEYER, Ed., Die ältesten datierbaren Zeugnisse der iranischen Sprache und der zarathustrischen Religion. Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung. Bd. 42. 1909.
MaAn = MARQUART, Die Entstehung und Wiederherstellung der armenischen Nation. 1920.
MaBe = MARQUART, Beiträge zur Geschichte und Sage von Erān. Zeitschr. D. morgenländ. Ges. Bd. 49. 1895.
MaGe = MARQUART, Untersuchungen zur Geschichte von Eran. Philologus. Supplementband X. 1905.

MaJk = MARR, Der japhetitische Kaukasus und das dritte ethnische Element im Bildungsprozeß der mittelländischen Kultur. Übersetzt von BRAUN. 1923.
MaSi = MATZ, Die frühkretischen Siegel. 1928.
McCa = MACLER, Contes et legendes de l'Armenie. 1911.
McPh = MACALISTER, The Philistines, their history and civilisation. 1914.
MeB = MEISSNER, Babylonien und Assyrien. I, 1920. II, 1925.
MeK = MEISSNER, Assyriologische Studien VI. Mitteil. Vorderasiat. Ges. 1913, 2.
MeP = MEISSNER, Zur Entstehungsgeschichte des Purimfestes. Zeitschr. D. morgenländ. Ges. Bd. 50. 1896.
MhJt = MEYER, H., Die Insel Tenerife. 1896.
MiJr = MILLER, Itineraria romana. 1916.
MiP = MORGAN, Mission scientifique en Perse.
MlAl = MÖLLER, Die Ägypter und ihre libyschen Nachbarn. Zeitschr. D. morgenländ. Ges. NF. III. 1924.
MlMk = MÖLLER, Die Metallkunst der alten Ägypter. 1924.
MnOs = MORGAN, The customs of the Ossetes etc. Journ. R. Asiat. soc. 1888.
MnWf = MANNHARDT, Wald- und Feldkulte. 2. Aufl. 1904—1905.
MoCh = MOSES VON CHORENE, Geschichte Groß-Armeniens. Übersetzt von LAUER. 1869.
MoHb = MORIER, Adventures of Hajji Baba of Ispahan.
MoPh = MOSSO, Ceramica neolitica di Phaestos e vasi dell'epoca minoica primitiva. Mon. ant. R. Ac. Lincei XIX. 1908.
MrS = MERQUENEM, Fouilles de Suse. Campagne des années 1914, 1921, 1922. Rev. d'Assyriologie XIX. 1922.
MsGm = MESSERSCHMIDT, Ein kleinasiatisches Goldmedaillon. Amtl. Ber. Kunstsamml. Berlin. Bd. 31. 1909.
MtBj = MERHART, Bronzezeit am Jenissei. 1926.
MtDm = MEILLET, Le dieu indo-arien Mitra. Journ. Asiat. (10) X. 1907.
MüEa = MÜLLER, W. M., Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern. 1893.
MüBr = MÜLLER, W. M., Der Bündnisvertrag Ramses II. und des Chettiterkönigs. Mitt. Vorderasiat. Ges. 21. 1902.
MüGm = MÜLLER, Kurt, Gebäudemodelle spätgeometrischer Zeit. Athen. Mitt. Bd. 48. 1923.
MüR = MÜLLER, W. M., Egyptologicial researches. 1906 ff.
MvPh = MOVERS, Art. Phönizien. Ersch-Gruber, Allgem. Encyclop. (3) 24.
MyPe = MYRES, Petsofa. Ann. Brit. sch. Athens IX.
MzK = MERZBACHER, Aus den Hochregionen des Kaukasus. 1901.
NeAv = NEGELEIN, Der armenische Volksglaube. Globus. Bd. 78. 1900.
NiGr = NILSSON, A history of greek religion. 1925.
NoEl = NOACK, Eleusis. 1927.
NyLa = NEWBERRY, Two cults of the old kingdom. Liverpool ann. of arch. I. 1908.

OH = OTTO, Die Hethiter. Historische Zeitschrift. 1917.
OKa = OTTO, Kulturgeschichte des Altertums. 1925.
OR = OLEARIUS, Muskowitische und persianische Reise. 2. Ausg. 1656.
OlB = OLDENBERG, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 2. Aufl. 1890.
OlV = OLDENBERG, Religion des Veda. 1923.
Oy = Olympia. Die Ergebnisse der v. Deutschen Reich veranstalteten Ausgrabungen. 1890—1897.
PCh = PERROT et CHIPIEZ, Histoire de l'art dans l'antiquité. III, 1885. IV, 1887. V, 1890. VI, 1894.
PT = Pahlavi Texts, translated by E. W. WEST. (Sacred books of the East.)
PW = PAULY, WISSOWA und andere. Realencyclopädie des klassischen Altertums. 1894 ff.
PaHt = PARIBENI, Ricerche nel sepolcro di Haghia Triada presso Phaestos. Mon. ant. R. acad. Lincei XIV. 1905.
PaSa = PARIBENI, Il sarcophago dipinto di Haghia Triada. Mon. ant. R. acad. Lincei XIX. 1908.
PaWb = PAPE, Handwörterbuch der griechischen Sprache. 1842.
PeHt = PETERSEN (Sarkophag von Hagia Triada). Jahrbuch d. D. archäolog. Instituts. 1909.
PeSc = PERNIER, Scavi della missione italiana a Phaestos. 1900 bis 1901. Mon. ant. R. acad. Lincei XII. 1902.
PeSd = PERNIER, Scavi della missione Italiana a Phaestos. 1902 bis 1903. Mon. ant. R. acad. Lincei XIV. 1905.
PfAn = FLINDERS PETRIE, The king of all the nobles. Ancient Egypt. 1924.
PfLg = FLINDERS PETRIE u. a., The labyrinth, Gerzeh and Mazqueh. (Brit. sch. of archael.) 1912.
PfMe = FLINDERS PETRIE, The metalls in Egypt. Ancient Egypt. 1915.
PhB = SANCHUNIATION-PHILO BYBLIUS. FHG. III.
PiBf = PINZA, I bronzi figurati della Sardegna. Bull. di paletnologia italiana (3) XXX. 1904.
PlKf = v. PLATEN, Meine Forschungsreise nach Kafiristan. Kölnische Zeitung. Febr.—März 1926.
PnIa = PINCHES, The cappadocian tablets belonging to the Liverpool institute of archaeology. Liverpool ann. of arch. I. 1908.
PoOg = POULSEN, Der Orient und die griechische Kunst. 1912.
PrMr = PRINZ, Bemerkungen zur altkretischen Religion. Athen. Mitt. XXXV. 1910.
PsJa = PASSARGE, Wer ist Jahwe? Eine kulturgeographische Betrachtung. Kölnische Zeitung. Nr. 155. 1928.
PuBo = PUCHSTEIN, Boghazköi, die Bauwerke. 19. wiss. Veröff. D. Orient-Ges. 1912.
PzRs = PETTAZONI, I primordi della religione in Sardegna. Arch. Rel.-Wiss. XVI. 1913.
RCh = RADDE, Die Chewsuren und ihr Land. 1878.

RL = Reallexikon der Vorgeschichte, herausgegeben von M. EBERT. 1924 ff.
RLg = Reallexikon der germanischen Altertumskunde, herausgegeben von J. HOOPS. 1911—1919.
RM = Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, herausgegeben von W. H. ROSCHER. 1884 ff.
RRe = RIPLEY, The races of Europe. 1900.
RdPs = ROHDE, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 4. Aufl. 1907.
ReF = v. REBER, Die phrygischen Felsendenkmäler. Abh. Bayr. Akad. Wiss. München. 3. Kl. Bd. 21, Abt. 3. 1898.
RgTs = ROGER, Bildertypen von Augsburger Sigillaten. Zeitschr. d. Hist. Vereins f. Schwaben. Bd. 39. 1913.
RhDp = REINACH, A. J., Le disque de Phaistos et les peuples de la mer. Rev. arch. (4) XV.
RhM = REINACH, Th., Un peuple oublié. Rev. des études grecques. 1894.
RlVg = REICHEL, Über vorhellenische Götterkulte. 1897.
RnEm = REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium. 1921.
RoFm = RODENWALDT, Der Fries von Mykenai. 1921.
RoUr = ROEDER, Urkunden zur Religionsgeschichte des alten Ägypten. 1915.
RuLa = ROUSE, The double axe and the labyrinth. Journ. hell. stud. XXI. 1901.
SP = SEMPER, C., Die Palauinseln. 1873.
SSg = SEMPER, M., Die geologischen Studien Goethes. 1914.
SZ = SEMPER, M., Wissenschaftliche und sittliche Ziele des künftigen Deutschtums. 1920.
SaAd = SACHAU, Die Chronik von Arbela. Abh. Akad. Wiss. Berlin. 1915.
SaHe = SARRE und HERZFELD, Iranische Felsreliefs. 1910.
SaKp = SARRE, Die Kunst des alten Persien. 1922.
SbEc = SEBELIEN, Early copper and its alloys. Ancient Egypt 1924.
SchA = (1) SCHUCHHARDT, Alteuropa in seiner Kultur- und Stilentwicklung. 1919. (2.) 2. Auflage. 1926.
SchAu = SCHUCHHARDT, Schliemanns Ausgrabungen. 1890.
SchKl = SCHNEIDER, Die Kulturleistungen der Menschheit I. 1927.
SchR = v. SCHROEDER, Arische Religion. 1923.
SchVd = SCHUCHHARDT, Vorgeschichte von Deutschland. 1928.
Sd = Die Ausgrabungen von Sendjirli, ausgeführt und herausgegeben i. A. des Orient-Comités zu Berlin. Veröffentl. aus den orientalischen Sammlungen der Kgl. Museen. Bd. 9. 1893, 1898, 1902.
SeAb = v. SEIDLITZ, Die Abchasen. Globus. Bd. 66. 1894.
SeNf = SETHE, Neue Forschungen zu den Beziehungen zwischen Ägypten und dem Chattireich etc. Deutsche Literaturzeitung 1926.

SeRp = SOMMER und EHELOLF, Das Ritual des Papanikri. Boghazköi-Studien. Heft 10. 1924.
SeUd = SETHE, Urkunden der 18. Dynastie. I. 1914.
SfAn = SCHAEFER und ANDRAE, Die Kunst des alten Orients. 1925.
SlDe = SLATER, The dravidian element in Indian culture. 1924.
SnEo = SCHNEIDERHÖHN, Beiträge zur Kenntnis der Erzlagerstätten des Otaviberglandes. Abh. Senkenberg-Gesellschaft. Bd. 37. 1920.
SoEo = SOMMER, Ein hethitisches Gebet. Zeitschr. f. Assyr. Bd. 33. 1921.
StAt = STEUERNAGEL, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. 1912.
StB = STEFFENS, Die Umgestaltung der Landschaft durch Biber. Globus. Bd. 61. 1892.
StM = Musées des antiquités de Stamboul. (Guide sommaire. 1926.)
SuOm = SCHULTEN, Avieni ora maritima. 1922.
SvK = Savitri, eine brahmanische Legende aus dem Mahabharata, übersetzt von KELLNER. Reclam, Nr. 3504.
SvPh = SAVIGNONI, Scavi e scoperte nella necropoli di Phaestos. Mon. ant. ac. Lincei XIV. 1904.
SyCh = SAYCE, Cuneiform inscriptions of Van. Journ. R. Asiat. soc. 1888.
SyJv = SAYCE, Cuneiform inscriptions of Van. Journ. R. Asiat. soc. 1882.
SzAb = SCHEFTELOWITZ, Altpalästinischer Bauernglaube. 1925.
SzPj = SCHEFTELOWITZ, Die altpersische Religion und das Judentum. 1920.
TN = TABARI, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden. Übersetzt von NÖLDEKE. 1879.
TaAr = TARAMELLI, Nuove scavi nella necropoli preistorica a grotte artificiali di Anghelu Ruju. Mon. ant. ac. Lincei XIX. 1908.
TdNi = THUREAU-DANGIN (Nisaba-text aus Tello). Rev. d'Assyr. VII. 1909.
TdPl = THUREAU-DANGIN, La passion du dieu Lillu. Rev. d'Assyr. XIX. 1922.
TdVb = THUREAU-DANGIN, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. Vorderasiatische Bibl. I, 1. 1907.
TeNw = Tausendundeine Nacht. Übersetzung von WEILL. 1839.
Ti = Tiryns, die Ergebnisse der Ausgrabungen d. K. Deutschen archäol. Inst. zu Athen. 1912.
ToK = TOLSTOI und KONDAKOFF, Drewnosti skytho-sarmatskia. 1889.
UBa = UNGER, Die Wiederherstellung des Bronzetors von Balawat. Athen. Mitt. Bd. 45. 1920.
UnGr = UNGNAD und GRESSMANN, Das Gilgameschepos. Forsch. z. Rel. und Lit. des Alten und Neuen Testaments, Heft 14. 1911.
UnLl = UNGNAD, Luvisch = lykisch. Zeitschr. f. Assyr. NF. I. 1923.

UnRb = UNGNAD, Religion der Babylonier und Assyrier. 1921.
UnV = UNGNAD, Älteste Völkerwanderungen Vorderasiens. 1923.
UnWu = UNGNAD, das Wesen des Ursemitischen. 1925.
VGr = Rig-Veda. Übersetzung von GRASSMANN. 1876.
VM = VOLL, Entwicklungsgeschichte der Malerei I. 1913.
ViGg = DE VISSER, Die nicht-menschengestaltigen Götter der Griechen. 1903.
ViKa = VIRCHOW, Über die kulturgeschichtliche Stellung des Kaukasus etc. Abh. Akad. Wiss. Berlin. 1895.
VlKu = VOLLAND, Aberglauben in Armenien und Kurdistan. Globus. Bd. 91. 1907.
VmJs = VOLLMER, Jesus und das Sakäenopfer. 1905.
VoWr = VOLLERS, Die Weltreligionen. 1907.
WAn = WINDISCHMANN, Die persische Anahita. 1856.
WB = WEISSBACH und BANG, Die altpersischen Keilschriften. Assyr. Bibl. X. 1893, 1908.
WKa = WEISSBACH, Die Keilschriften der Achämeniden. Vorderasiat. Bibl. 3. 1911.
WMa = WALLACE, The malay archipelago. 1869.
WN = WUNDT, W., Die Nationen und ihre Philosophie. 1918.
WPv = WUNDT, W., Elemente der Völkerpsychologie. 1913.
WRr = WISSOWA, Religion und Kult der Römer. 1902.
WaBe = WALTHER, Bau und Bildung der Erde. 1925.
WaDt = WACE, DROOP, THOMPSON, 1. Early civilisation in northern Greece. 2. Further report on early civilisation in northern Greece. Liverpool ann. arch. I. 1908.
WbFg = WEBER, Die Staatenwelt des Mittelmeers in der Frühzeit des Griechentums. 1925.
WbH = WEBER, Die Kunst der Hethiter. Orbis pictus. Heft 9.
WbRs = WEBER, Über die Königsweihe, den râjâsûya. Abh. Ak. Wiss. Berlin. 1893.
WbSb = WEBER, Altorientalische Siegelbilder. 1920.
WdMg = WIDE, Mykenische Götterbilder und Idole. Athen. Mitt. Bd. 26. 1901.
WeB = WEIDNER, Aus den hettitischen Urkunden von Boghazköi. Mitt. D. Orientges. Nr. 58. 1917.
WeD = WEIDNER, Politische Dokumente aus Kleinasien. Boghazköi-Studien. Heft 8. 1923.
WeEm = WEEGE, Etruskische Malerei. 1921.
WeGc = WEIL, Geschichte der Chalifen. 3 Bde. 1846 ff.
WeHr = WEINHOLD, Zur Geschichte des heidnischen Ritus. Abh. Ak. Wiss. Berlin. 1896.
WeMw = WEINHOLD, Über den Mythus vom Wanenkrieg. Sitz.-Ber. Ak. Wiss. Berlin. 1890. II.
WeSa = WEIDNER, Der Zug Sargons von Akkad nach Kleinasien. Boghazköi-Studien. Heft 6. 1922.
WiJl = WINTERNITZ, Geschichte der indischen Literatur. (Die Literaturen des Ostens. Bd. IX ff.) 1908 ff.
WiPk = WILHELM, Priester und Ketzer im alten Eran. Zeitschr. D. morgenl. Ges. 44. 1890.

WiT = WINCKLER, Tontafelfunde in Boghazköi. Mitt. D. Orientges. Nr. 35. 1907.
WiVa = WINCKLER, Die Völker Vorderasiens. Der alte Orient I, 1. 2. Aufl. 1903.
WiVj = WINCKLER, Vorderasien im zweiten Jahrtausend. Mitt. Vorderasiat. Ges. 1913.
WlAh = WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums. (Skizzen und Vorarbeiten. Heft 3.) 1887.
WmHs = WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Die griechische Heldensage. Sitz.-Ber. Akad. Wiss. Berlin. Phil.-hist. Kl. 1925.
WmJh = WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Die Ilias und Homer. 1916.
WmJw = WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Über die jonische Wanderung. Sitz.-Ber. Akad. Wiss. Berlin. 1906.
WoHi = WOOLEY, Hittite burial customs. Liverpool ann. arch. VI. 1914.
WoLa = WOOLEY and LAWRENCE, Carchemish. Bd. I. 1914.
WrNe = WORREL, A study of races in the ancient Near East. 1927.
WsAe = WASER, Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen. Arch. Rel.-Wiss. XVI. 1913.
WsGh = WESENDONCK, Georgisches Heidentum. 1924.
WsLm = WESENDONCK, Die Lehre des Mani. 1922.
WsUs = WESENDONCK, Urmensch und Seele. 1924.
WsZa = WESENDONCK, Das Wesen der Lehre Zarathustras. 1927.
WzHu = WITZEL, Hethitische Keilschrifturkunden. 1924.
Y = Yasna (des Avesta).
Yt = Yascht (des Avesta).
ZiAo = ZIMMERN, Das babylonische Neujahrsfest. Der alte Orient XXV, 3. 1926.
ZiB = ZIMMERN, Zum babylonischen Neujahrsfest II. Ber. Verh. Sächs. Ges. Wiss. Bd. 70. 1918.
ZiBh = ZIMMERN, Babylonische Hymnen und Gebete. Zweite Auswahl. Der alte Orient XIII, 1. 1911.
ZiBl = ZIMMERN, Sumerisch-babylonische Tamuzlieder. Ber. Verh. Sächs. Ges. Wiss. Bd. 59. 1907.
ZiBt = ZIMMERN, Der babylonische Gott Tamuz. Abh. Phil.-hist. Kl. Sächs. Ges. Wiss. Bd. 27. 1909.
ZiGl = ZIMMERN, Zur Herstellung der großen babylonischen Götterliste. Ber. Verh. Sächs. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. Bd. 63. 1911.
ZiHt = ZIMMERN, Hethitische Texte. (LEHMANN-HAAS, Textbuch zu Religionsgeschichte. 2. Aufl.) 1922.
ZiRh = ZIMMERN, Die Religion der Hethiter (HAAS, Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Lief. 5). 1925.
ZiSf = ZIMMERN, Der Kampf des Wettergottes mit der Schlange Illujankas. (Streitberg-Festschrift.) 1924.

# Index.

(Auswahl.)

C. F. Wintersche Buchdruckerei.

# Indogermanische Bibliothek

herausgegeben von HERMANN HIRT und W. STREITBERG †.

## Erste Abteilung: Lehr- und Handbücher.

### I. Reihe: Grammatiken.

1. **Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar.** Eine Einführung in das sprachwissensch. Studium des Altindischen von ALBERT THUMB. I. Teil: Grammatik. 2. Aufl. von H. HIRT. M. 16.—, geb. M. 18.50. II. Teil: Texte und Glossar. M. 4.—, geb. M. 5.50.
2. **Handbuch der griechischen Laut- und Formenlehre.** Eine Einf. in das sprachwiss. Studium des Griechischen von HERMANN HIRT. 2. umgearb. Aufl. M. 8.—, geb. M. 10.60.
3. **Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre.** Eine Einf. in das sprachwiss. Studium des Lateins von FERDINAND SOMMER. 2./3. Aufl. M. 9.—, geb. M. 12.—.
   **Kritische Erläuterungen zur lateinischen Laut- und Formenlehre** von FERDINAND SOMMER. M. 4.—, geb. M. 5.80.
4. **Kritisch-historische Syntax des griechischen Verbums der klassischen Zeit** von J. M. STAHL. M. 20.—, geb. M. 23.—.
5. **Awestisches Elementarbuch** von H. REICHELT. M. 13.—, geb. M. 15.50.
6. **Handbuch des Altirischen** von R. THURNEYSEN. I. Teil: Grammatik. M. 15.—, geb. M. 17.50. II. Teil: Texte und Wörterbuch. M. 2.40, geb. M. 4.40.
7. **Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte** von C. D. BUCK. Deutsch von E. PROKOSCH. M. 5.—, geb. M. 7.—.
8. **Handbuch der griech. Dialekte** von A. THUMB. 2. Aufl. in Vorb.
9. **Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments** von J. H. MOULTON. Auf Grund der vom Verfasser neubearb. 3. engl. Auflage übersetzte deutsche Ausgabe. M. 7.—, geb. M. 9.80.
10. **Altarmenisches El.-Buch** von A. MEILLET. M. 5.40, geb. M. 7.40.
11. **Urslavische Grammatik.** Einf. in das vergleich. Studium der slavischen Sprachen von J. J. MIKKOLA. I. Lautlehre. M. 3.60.
12. **Litauisches Lesebuch mit Grammatik und Wörterbuch** von A. LESKIEN. M. 6.—, geb. M. 7.50.
13. **Indogermanische Grammatik** von HERMANN HIRT. I. Einleitung. Etymologie. Konsonantismus. M. 15.—, geb. M. 17.—. II. Der indogermanische Vokalismus. M. 6.—, geb. M. 8.—. III. Das Nomen. M. 14.50, geb. M. 16.80. IV. Doppelung. Zusammensetzung. Verbum. M. 15.—, geb. M. 17.—. V. Der Akzent. M. 17.50, geb. M. 20.—.
14. **Einführung in das Studium der indogermanischen Sprachwissenschaft** von JOS. SCHRIJNEN, übersetzt von W. FISCHER. M. 6.—, geb. M. 7.80.
15. **Handbuch der altbulgarischen (altkirchenslav.) Sprache.** Grammatik, Texte, Glossar von A. LESKIEN. 6. Aufl. M. 7.—, geb. M. 9.20.
16. **Lettisches Lesebuch.** Grammatische und metrische Vorbemerkungen, Texte, Glossar von J. ENDZELIN. M. 4.—, geb. M. 5.50.

17. **Lateinische Umgangssprache** von J. B. Hofmann. M. 5.—, geb. M. 6.50.
18. **The Syntax of Cases in the narrative and descriptive Prose of the Brāhmaṇas** by Hanns Oertel. Teil I. The disjunct use of Cases. M. 24.—, geb. M. 26.—.
19. **Syntax der litauischen Postpositionen und Präpositionen** von Ernst Fraenkel. M. 20.—, geb. M. 22.50.
20. **Neupersische Grammatik** von H. Jensen. Im Druck.

II. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Lateinisches etymologisches Wörterbuch** von A. Walde. 3. Aufl. erscheint in etwa 15 Lieferungen, je M. 1.50.
2. **Slavisches etymologisches Wörterbuch** von E. Berneker. 2. unveränderte Aufl. 1. Band A—L. M. 19.50, geb. M. 22.—.
3. **Etymologisches Wörterbuch der europäischen** (germanischen, romanischen u. slavischen) **Wörter orientalischen Ursprungs.** Von K. Lokotsch. M. 13.—, geb. M. 15.—.

## Zweite Abteilung:
## Sprachwissenschaftliche Gymnasialbibliothek

herausgegeben von Max Niedermann.

1. **Historische Lautlehre des Lateinischen** von Max Niedermann. 2. Aufl. 2. Abdruck. Kart. M. 2.—.
2. **Neuhochdeutsche Sprachlehre.** I. Laut- und Wortbildungslehre von Willy Scheel. Kart. M. 2.—.
3. **Traité de stylistique française** par Ch. Bally. I. 2. Aufl. Kart. M. 5.—, geb. M. 6.—. II. Exercices d'application. 2. Aufl. Kart. M. 4.—, geb. M. 5.—.
4. **Historische Sprachlehre des Neufranzösischen** von Eugen Herzog. I. Teil: Einleitung, Lautlehre. Kart. M. 4.—.
5. **Historische Formenlehre des Lateinischen** von A. Ernout, übersetzt von H. Meltzer. 2./3. Aufl. Kart. M. 3.—.
6. **Einführung in die Syntax** von Rudolf Blümel. Kart. M. 4.—.
7. **Sprachwissenschaftlicher Kommentar zu ausgewählten Stücken aus Homer** von Eduard Hermann. Kart. M. 2.50.
8. **Griech. Wortbildungslehre** von A. Debrunner. Kart. M. 4.—.
9. **Kurze Geschichte des Englischen** von Henry Cecil Wyld. Übersetzt von H. Mutschmann. Kart. M. 5.—.
10. **Kurze Einführung in die deutsche und allgemeine Sprachlautlehre** (Phonetik) von Jörgen Forchhammer. Kart. M. 2.90.

## Dritte Abteilung: Untersuchungen.

1. **Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen.** Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung von Hermann Güntert. M. 6.80, geb. M. 8.80.
2. **Recueil des publications scientifiques** de Ferdinand de Saussure. M. 20.—, geb. M. 23.50.
3. **Die Grundbedeutung des Konjunktivs im Griechischen** von Adolf Walter. M. 2.50.

4. **Die Entwicklung des K-Suffixes in den indogermanischen Sprachen** von F. Ewald. M. 1.25.
5. **Die primären Interjektionen in den indogermanischen Sprachen,** mit besonderer Berücksichtigung des Griechischen, Lateinischen und Germanischen von E. Schwentner. M. 2.50.
6. **Die Grundlage der Phonetik.** Ein Versuch, die phonetische Wissenschaft auf fester sprachphysiologischer Grundlage aufzubauen, von J. Forchhammer. M. 6.—, geb. M. 8.—.
7. **Die alten balkanillyrischen geographischen Namen.** Auf Grund von Autoren und Inschriften bearbeitet von H. Krahe. M. 6.50, geb. M. 8.20.
8. **Die Duenos-Inschrift** von Emil Goldmann. M. 10.—, geb. M. 12.—.
9. **Lexikon altillyrischer Personennamen** bearbeitet von H. Krahe. M. 10.50, geb. M. 12.50.
10. **Die identifizierende Funktion der Ich-Deixis im Indoeuropäischen.** Eine ethnologisch-sprachwissenschaftliche Untersuchung von Th. Baader. M. 5.50, geb. M. 7.—.

## Vierte Abteilung: Sprachgeschichte.

1. **Geschichte des Griechischen** von A. Meillet. Übersetzt von H. Meltzer. M. 7.—, geb. M. 9.—.
2. **Indogermanische Eigennamen als Spiegel der Kulturgeschichte** von Felix Solmsen †. Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Fraenkel. M. 5.—, geb. M. 7.20.
3. **Die Sprache, ihre Natur, Entwicklung und Entstehung** von O. Jespersen. Vom Verfasser durchgesehene Übersetzung aus dem Englischen von R. Hittmair und K. Waibel. M. 14.—, geb. M. 16.50.

## Fünfte Abteilung: Baltische Bibliothek

herausgegeben von Georg Gerullis.

1. **Lettische Grammatik** von J. Endzelin. M. 22.—, geb. M. 26.—.
2. **Mosvid.** Die ältesten litauischen Sprachdenkmäler bis 1570. Herausgegeben von G. Gerullis. M. 10.—, geb. M. 12.—.
3. **Wörterbuch der litauischen Schriftsprache.** Litauisch-Deutsch. Bearbeitet von M. Niedermann, A. Senn und Fr. Brender. Erscheint in Lieferungen, je M. 1.50.

# Germanische Bibliothek

herausgegeben von Wilhelm Streitberg †.

## Erste Abteilung: Elementar- und Handbücher.

### I. Reihe: Grammatiken.

1. **Urgermanische Grammatik.** Einführung in das vergl. Studium der altgermanischen Dialekte von W. Streitberg. 2. Aufl. in Vorb.
2. **Gotisches Elementarbuch** von W. Streitberg. 5./6. Aufl. M. 4.—, geb. M. 5.90.

3. **Altisländisches Elementarbuch** von A. Heusler. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.80.
4. **Altenglisches Elementarbuch** von K. D. Bülbring. I. Teil: Lautlehre. M. 4.80, geb. M. 6.80.
5. **Altsächsisches Elementarbuch** von F. Holthausen. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.80.
7. **Mittelhochdeutsches Elementarbuch** von V. Michels. 3./4. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.80.
8. **Emsländische Grammatik** von H. Schönhoff. M. 7.—, geb. M. 9.50.
9. **A modern English grammar** by O. Jespersen. I. Sounds and spellings. 4. edition. M. 10.—, geb. M. 12.—. II. Syntax. 1. vol. 3. edition. M. 11.50, geb. M. 13.50. Appendix zu II (für die 1. u. 2. Aufl.) M. 1.—. III. Syntax. 2. vol. M. 11.50, geb. M. 13.50.
10. **Deutsche Syntax.** Eine geschichtliche Darstellung von O. Behaghel. I. Die Wortklassen und Wortformen. A. Nomen, Pronomen. M. 15.—, geb. M. 18.—. II. Die Wortklassen und Wortformen. B. Adverbium. C. Verbum. M. 10.—, geb. M. 12.50. III. Die Satzgebilde. M. 26.—, geb. M. 29.50.
11. **Grammatik der urnordischen Runeninschriften** von A. Johannesson. M. 3.—, geb. M. 4.70.
12. **Shakespeare-Grammatik** von W. Franz. 3. Auflage. M. 14.50, geb. M. 17.50.
13. **Handbuch der mittelenglischen Grammatik** von R. Jordan. I. Teil: Lautlehre. M. 6.30, geb. M. 8.30.
14. **Die Moringer Mundart.** Laut- und Formenlehre nebst Sprachproben. Ein Beitrag zur nordfriesischen Dialektforschung von Erika Bauer. M. 6.50, geb. M. 8.—.
15. **Die Mundart von Südvorarlberg und Liechtenstein.** Von Leo Jutz. M. 20.—, geb. M. 23.—.
16. **Historische Grammatik der niederländischen Sprache.** I. Einleitung und Lautlehre. Von M. J. van der Meer. M. 16.—, geb. M. 18.50.
17. **Frühneuhochdeutsche Grammatik** von Virgil Moser. 1. Band: Lautlehre. 1. Hälfte: Orthographie, Betonung, Stammsilbenvokale. M. 10.—, geb. M. 12.—.

III. Reihe: **Lesebücher.**

1. **Altfriesisches Lesebuch** mit Grammatik und Glossar von W. Heuser. M. 3.60, geb. M. 5.60.
2. **Mittelhochdeutsches Übungsbuch.** Herausgegeben von C. von Kraus. 2. vermehrte Aufl. M. 6.50, geb. M. 8.50.
3. **Althochdeutsches Lesebuch für Anfänger** von J. Mansion. Mit 2 Tafeln. M. 2.40, geb. M. 4.20.
4. **Altenglisches Lesebuch für Anfänger** von M. Förster. 3. Aufl. Kart. M. 2.—.
5. **Englisches Lesebuch.** Herausgegeben von Fr. Brie. XIX. Jahrhundert. Kart. M. 3.—.
6. **Specimens of Tudor Translations from the classics.** With a glossary by O. L. Jiriczek. Kart. M. 4.—.
7. **Beowulf-Materialien.** Zum Gebrauch bei Vorlesungen zusammengestellt von Max Förster. 5. verb. Aufl. M. —.85.

8. **Poetische Fragmente des 12. und 13. Jahrhunderts.** Herausgegeben von Friedrich Wilhelm und Richard Newald. Kart. M. 2.—.
9. **Mittelenglisches Lesebuch für Anfänger** von Karl Brunner und R. Hittmair. Kart. M. 3.20.
10. **Althochdeutsches Lesebuch** von Fr. Wilhelm und R. Newald. I. Prosaische Denkmäler. Im Druck.

IV. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Norwegisch-dänisches etymologisches Wörterbuch.** Auf Grund der Übersetzung von H. Davidsen neu bearbeitete deutsche Ausgabe mit Literaturnachweisen strittiger Etymologien, sowie deutschem und altnordischem Wörterverzeichnis von H. S. Falk und Alf Torp. 2 Bände. M. 44.—, geb. M. 51.—.
2. **Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen.** Nach der Überlieferung des klassischen Altertums bearbeitet von M. Schönfeld. M. 8.—, geb. M. 10.—.
3. **Mittelhochdeutsches Wörterbuch** zu den deutschen Sprachdenkmälern Böhmens. Von Fr. Jelinek. M. 20.—, geb. M. 23.—
4. **Sprachschatz der angelsächsischen Dichter** von C. W. M. Grein. Neu herausg. von J. J. Köhler. M. 22.—, geb. M. 26.—.
5. **Altfriesisches Wörterbuch** von F. Holthausen. M. 7.50, geb. M. 9.50.
6. **Etymologisches Wörterbuch der amerikanischen (indianischen) Wörter im Deutschen** von Karl Lokotsch. M. 3.50, geb. M. 4.50.

V. Reihe: **Altertumskunde.**

1. **Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit** von A. Olrik. Übertragen von W. Ranisch. Mit zahlreichen Textabbildungen. 2. Aufl. M. 5.—, geb. M. 7.—.
2. **Altgermanische Religionsgeschichte** von K. Helm. Band I. Mit 51 Abbildungen. M. 6.40, geb. M. 8.50.

## Zweite Abteilung: **Untersuchungen und Texte.**

1. **Beiträge zur germanischen Sprach- und Kulturgeschichte** von H. Schröder. 1. Teil: **Streckformen.** M. 6.—, geb. M. 8.—. 2. Teil: **Ablautstudien.** M. 3.—, geb. M. 4.50.
2. **Theophilus.** Mittelniederdeutsches Drama, in drei Fassungen herausgegeben von R. Petsch. M. 2.—.
3. **Die gotische Bibel.** Herausgegeben von W. Streitberg. Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten u. Quellennachweisen, sowie den kleineren Denkmälern als Anhang. Gotisch-griechisch-deutsches Wörterbuch. 2. Aufl. M. 9.20, geb. M. 11.80. Das Wörterbuch allein (geh.) M. 3.—.
4. **Lessings Faustdichtung.** Mit erläuternden Beigaben herausgegeben von R. Petsch. M. 1.20, geb. M. 2.40.
5. **Rhythmisch-melodische Studien.** Vorträge und Aufsätze von E. Sievers. M. 3.20, geb. M. 5.—.
6. **Germanische Pflanzennamen.** Etymologische Untersuchungen von R. Loewe. M. 5.—, geb. M. 7.50.
7. **Geschichte der neuhochdeutschen Grammatik** von den Anfängen bis auf Adelung von M. H. Jellinek. 1. Halbband M. 7.50, geb. M. 9.50. 2. Halbband M. 10.—, geb. M. 12.—.

8. **Arnold Immessen, Der Sündenfall.** Mit Einleitung, Anmerkungen und Wörterverzeichnis neu herausgeg. von F. Krage. M. 6.40, geb. M. 8.40.
9. **Edda.** Die Lieder des Codex regius nebst verwandten Denkmälern. Hrsg. von G. Neckel. I. Text. 2. durchges. Auflage. M. 5.30, geb. M. 7.30. II. Kommentierendes Glossar. M. 6.—, geb. M. 7.50.
10. **Die Katharinenlegende** der Hs. II, 143 der Kgl. Bibliothek zu Brüssel. Herausgegeben von W. E. Collinson. M. 4.—, geb. M. 5.50.
11. **Untersuchungen zur Bedeutungslehre der angelsächsischen Dichtersprache** von L. L. Schücking. M. 3.—, geb. M. 4.50.
12. **Die färöischen Lieder des Nibelungenzyklus** von H. de Boor. M. 3.20, geb. M. 5.—.
13. **Rother.** Herausgegeben von J. de Vries. M. 4.—, geb. M. 6.—.
14. **Ziele und Wege der Schallanalyse.** Zwei Vorträge von E. Sievers. M. 1.50.
15. **Beiträge zur germanischen Sprachwissenschaft.** Festschrift für Otto Behaghel. Hrsg. von W. Horn. M. 14.—, geb. M. 16.50.
16. **Deutsche Sagversdichtungen des IX.–XI. Jahrhunderts,** nebst einem Anhang: Die gotische Bergpredigt, herausgegeben von E. Sievers. M. 5.—, geb. M. 6.50.
17. **Germanentum und Hellenismus.** Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte von F. R. Schröder. M. 6.—, geb. M. 8.—.
18. **Die Deutschen und die Nachbarstämme** von Kaspar Zeuss. Manuldruck nach der Erstausgabe 1837. M. 8.—, geb. M. 10.50.
19. **Zur Wortwahl in der frühneuhochdeutschen Schriftsprache** von K. v. Bahder. M. 8.—, geb. M. 10.—.
20. **Probleme der englischen Sprache und Kultur.** Festschrift für Johannes Hoops. Herausgegeben von W. Keller. M. 15.—, geb. M. 17.50.
21. **Untersuchungen über die deutsche Verbstellung in ihrer geschichtlichen Entwicklung** von Friedrich Maurer. M. 10.—, geb. M. 12.—.
22. **Nibelungenstudien I.** Nibelungenlied, Thidrikssaga und Balladen. Von H. Hempel. M. 14.50, geb. M. 16.—.
23. **Kleists Novellen** „Michael Kohlhaas" und „Die heilige Cäcilie" im Wortlaut der ersten Fassung. Neudruck besorgt von H. Meyer-Benfey. Kart. M. 1.25.
24. **Schallanalytische Versuche.** Eine Einführung in die Schallanalyse von Günther Ipsen und Fr. Karg. M. 12.— geb. M. 14.—.
25. **Kundry** von Hermann Güntert. Mit 2 Tafeln. Kart. M. 3.50.
26. **Studien zur mitteldeutschen Bibelübersetzung vor Luther.** Von F. Maurer. M. 7.—, geb. M. 9.—.
27. **Psychologisches Moment und Vokalquantität in der alemannischen Mundart von Lenzkirch im Schwarzwald.** Von Kurt Ketterer. M. 4.—.
28. **Richard Hodges, The English Primrose** (1644). Herausgegeben mit vollständigem Wortindex von Heinrich Kauter. M. 7.—, geb. M. 9.—.

29. **Der neuhochdeutsche Rhythmus in Dichtung und Prosa.** Von Rudolf Blümel. M. 5.50, geb. M. 7.50.
30. **Der Wiener Meerfahrt,** herausgegeben von Richard Newald. Kart. M. 1.20.

## Dritte Abteilung:
## Kritische Ausgaben altdeutscher Texte

herausgegeben von C. v. Kraus und K. Zwierzina.

1. **Der heilige Georg Reinbots von Durne.** Nach sämtl. Handschriften herausgegeben von C. von Kraus. M. 10.—, geb. M. 12.—.
2. **Der Wiener Oswald.** Herausgegeben von G. Baesecke. M. 2.20, geb. M. 4.20.
3. **Der arme Heinrich von Hartmann von Aue.** Überlieferung und Herstellung herausg. von E. Gierach. 2. Aufl. M. 2.40, geb. M. 3.85.
4. **Bruchstücke von Konrad Flecks Floire und Blanscheflûr.** Nach den Handschriften F. und P. unter Heranziehung von BH. herausgegeben von C. H. Rischen. M. 2.80, geb. M. 4.50.
5. **Rittertreue.** Eine mittelhochdeutsche Novelle. Herausgegeben von H. Thoma. M. 1.60.
6. **Der jüngere Sigenot.** Nach sämtlichen Handschriften und Drucken hrsg. von A. Cl. Schoener. M. 15.—, geb. M. 17.50.

---

# Sammlung romanischer Elementar- und Handbücher herausgegeben von Wilhelm Meyer-Lübke.

I. Reihe: **Grammatiken.**

1. **Einführung in das Studium der romanischen Sprachwissenschaft** von W. Meyer-Lübke. 3. Aufl. M. 5.—, geb. M. 6.90.
2. **Historische Grammatik der französischen Sprache** von W. Meyer-Lübke. I. Laut- und Flexionslehre. 2. und 3. durchgesehene Auflage M. 5.—, geb. M. 6.50. II. Wortbildungslehre. M. 3.—, geb. M. 4.80.
3. **Altprovenzalisches Elementarbuch** von O. Schultz-Gora. 4. Aufl. M. 4.40, geb. M. 6.20.
4. **Altitalienisches Elementarbuch** von B. Wiese. 2. Aufl. M. 7.—, geb. M. 8.80.
5. **Altspanisches Elementarbuch** von Adolf Zauner. 2. Aufl. M. 3.80, geb. M. 5.80.
6. **Rumänisches Elementarbuch** von H. Tiktin. M. 4.80, geb. M. 7.—.
7. **Katalanische Grammatik.** Laut- und Formenlehre, Syntax, Wortbildung. Von Joseph Huber. M. 7.50, geb. M. 9.—.

II. Reihe: **Literaturgeschichte.**

1. **Grundriß der altfranzösischen Literatur. I. Älteste Denkmäler. Nationale Heldendichtung** von Ph. Aug. Becker. M. 3.—, geb. M. 4.50.
2. **Geschichte des französischen Romans** von Wolfgang von Wurzbach. I. Band: Von den Anfängen bis zum Ende des XVII. Jahrhunderts. M. 7.—, geb. M. 9.50.

3. **Geschichte der spanischen Literatur** von J. Fitzmaurice-Kelly. Übersetzt von E. Vischer, herausgeg. von A. Hämel. M. 17.50, geb. M. 20.—.
4. **Guy de Maupassant** von Heinrich Gelzer. Mit Bildnis. M. 8.—, geb. M. 10.—.
5. **J. B. de Almeida Garrett** und seine Beziehungen zur Romantik von Otto Antscherl. M. 14.50, geb. M. 17.—.
6. **Die humoristische Gestalt in der französischen Literatur** von Walter Gottschalk. M. 16.—, geb. M. 18.50.
7. **Fogazzaros Stil und der symbolistische Lebensroman** von O. Leo. M. 16.—, geb. M. 18.—.
8. **Dante in Deutschland.** Bibliographie der deutschen Dante-Literatur 1416—1927. Von Theodor Ostermann. M. 40.—, geb. M. 44.—.

III. Reihe: **Wörterbücher.**

1. **Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache.** I. Lateinisches Element von S. Puşcariu. M. 6.—, geb. M. 8.50.
2. **Petit Dictionnaire Provençal-Français** par E. Levy. 2. Aufl. M. 6.50, geb. M. 8.50.
3. **Romanisches etymologisches Wörterbuch** von W. Meyer-Lübke. 3. Aufl. erscheint in etwa 20 Lieferungen, je M. 2.50.
4. **Die romanischen und deutschen Örtlichkeitsnamen des Kantons Graubünden** von August Kübler. M. 14.—, geb. M. 16.—.
5. **Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache** von Ernst Gamillscheg. M. 40.—, geb. M. 45.—.

IV. Reihe: **Altertumskunde. Kulturgeschichte.**

1. **Frankreichs Kultur und Sprache.** Geschichte der französischen Schriftsprache von den Anfängen bis zur Gegenwart von Karl Vossler. 2. neubearb. Aufl. M. 7.50, geb. M. 9.50.
2. **Die sprichwörtlichen Redensarten der französischen Sprache.** Ein Beitrag zur französischen Stilistik, Kultur- uud Wesenskunde von Walter Gottschalk. Band I. M. 9.—.

V. Reihe: **Untersuchungen und Texte.**

1. **Der Einfluß der germanischen Sprachen auf das Vulgärlatein** von Josef Brüch. M. 5.—, geb. M. 7.20.
2. **Ueber den Ursprung und die Bedeutung der französischen Ortsnamen** von K. Gröhler. I. Ligurische, iberische, phönizische, griechische, gallische, lateinische Namen. M. 10.—, geb. M. 12.—.
3. **Das Ninfale Fiesolano Giovanni Boccaccios.** Kritischer Text von Berthold Wiese. Mit 2 Tafeln. M. 2.80, geb. M. 4.30.
4. **Hauptfragen der Romanistik.** Festschrift für Ph. Aug. Becker. M. 9.—, geb. M. 11.—.
5. **Idealistische Neuphilologie.** Festschrift für Karl Vossler. Hrsg. von V. Klemperer und E. Lerch. M. 8.—, geb. M. 10.—.
6. **Reto R. Bezzola.** Abbozzo di una storia dei gallicismi italiani nei primi secoli (750—1300). Saggio storico-linguistico. M. 9.—, geb. M. 11.—.
7. **Das Katalanische.** Seine Stellung zum Spanischen und Provenzalischen. Sprachwissenschaftlich und historisch dargestellt von W. Meyer-Lübke. M. 6.50, geb. M. 8.50.

7. **Akzentbewegung in der russischen Formen- u. Wortbildung** von R. NACHTIGALL. I. Substantiva und Konsonanten. M. 8.—.
8. **Die Schulkomödien des Pater Franziszek Bohomolec S. J.** Ein literaturgeschichtlicher Beitrag zur Kenntnis der Anfänge der modernen polnischen Komödie von AD. STENDER-PETERSEN. M. 11.60.
9. **Die litauischen Akzentverschiebungen und der litauische Verbalakzent** von TORBIÖRNSSON. M. 2.—.

## Bibliothek der klass. Altertumswissenschaften

herausgegeben von J. GEFFCKEN.

1. **Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum** von E. HOPPE. M. 6.—, geb. M. 8.50.
2. **Italische Gräberkunde** von FR. VON DUHN. I. Teil. Mit 173 Abb. auf 37 Tafeln und 12 Karten. M. 30.—, geb. M. 35.—.
3. **Geschichte Vorderasiens und Ägyptens** vom 16. Jahrh. v. Chr. bis auf die Neuzeit von FR. BILABEL und A. GROHMANN. I. Bd.: 16.—11. Jahrh. v. Chr. von FR. BILABEL. Mit 2 Karten. M. 33.—, geb. M. 36.—.
4. **Griechische Literaturgeschichte** von J. GEFFCKEN. I. Bd.: Von den Anfängen bis auf die Sophistenzeit. Mit einem Sonderband: Anmerkungen. 2 Bände. M. 30.—, geb. M. 35.—.
5. **Nomenclator Metricus.** Alphabetisch geordnete Terminologie der griechischen Verswissenschaft von OTTO SCHROEDER. Kart. M. 3.50.
6. **Das Haus des Herodes.** Zwischen Jerusalem und Rom. Von HUGO WILLRICH. M. 10.—, geb. M. 12.—.
7. **Grundriß der griechischen Versgeschichte** von OTTO SCHROEDER. Im Druck.

## Religionswissenschaftliche Bibliothek

herausgegeben von W. STREITBERG †.

1. **Vorlesungen über den Islam** von J. GOLDZIHER. 2. Aufl. von F. BABINGER. M. 12.—, geb. M. 14.—.
2. **Die christliche Legende des Abendlandes** von H. GÜNTER. M. 6.40, geb. M. 8.40.
3. **Die Geschichte d. Dalailamas** v. G. SCHULEMANN. M. 7.—, geb. M. 9.—.
4. **Die Entstehung der Speisesakramente** von E. REUTERSKIÖLD. M. 4.—, geb. M. 5.50.
5. **Altgermanische Religionsgeschichte** von KARL HELM. I. Band. Mit 51 Abbildungen. M. 6.40, geb. M. 8.50.
6. **Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums** von J. GEFFCKEN. 2. Tausend. Mit Nachträgen. M. 10.—, geb. M. 12.50; Nachträge allein M. 1.50.
7. ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie von AUGUST VON GALL. M. 27.50, geb. M. 30.—.
8. **Gebet und Opfer.** Studien zum griechischen Kultus von FR. SCHWENN. M. 7.50, geb. M. 9.—.

9. ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten, nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt von Rob. Eisler. Band I M. 44.—, geb. M. 48.—. Band II M. 62.—, geb. M. 66.—.

## Kulturgeschichtliche Bibliothek

herausgegeben von W. Foy.

I. Reihe: **Ethnologische Bibliothek.**

1. **Die Methode der Ethnologie** von F. Gräbner. M. 4.—, geb. M. 6.—.
2. **Das alte Ägypten** von A. Wiedemann. Mit 78 Text- und 26 Tafelabbildungen. M. 13.—, geb. M. 15.50.
3. **Babylonien und Assyrien** von Bruno Meissner. I. Band. Mit 138 Textabbildungen, 223 Tafelabbildungen und 1 Karte. M. 18.—, geb. M. 21.—.
4. **Babylonien und Assyrien** von Bruno Meissner. II. Band. Mit 46 Textabbildungen, 55 Tafelabbildungen und 2 Karten. M. 19.—, geb. M. 22.—.
5. **Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde** von *P.* W. Schmidt *S. V. D.* Mit einem Atlas von 14 Karten in Lithographie. M. 42.—, geb. M. 45.—.
6. **Rassen und Religionen im alten Vorderasien** von Max Semper. Mit 8 Textabb. und 9 Tafeln. M. 25.—, geb. M. 28.—.

II. Reihe: **Bibliothek der Europäischen Kulturgeschichte.**

1. **Religionsgeschichte Europas** von Carl Clemen. I. Bd.: Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen. Mit 130 Textabbildungen. M. 17.—, geb. M. 19.—.

**Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit.** Fünf Kapitel aus der Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts mit einem Anhang: Die allgemeinen Tendenzen der Geniebewegung. Von Albert Köster. M. 10.—, geb. M. 12.—.

**Geschichte der deutschen Literatur.** Herausgegeben von Albert Köster † und Julius Petersen. I. Band: Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung von Hermann Schneider, o. Professor an der Universität Tübingen. M. 20.—, geb. M. 22.80.

**Das Gesicht des deutschen Minnesangs und seine Wandlungen.** Von H. Langenbucher. M. 5.50.

**Germanische Wiedererstehung.** Ein Werk über die germanischen Grundlagen unserer Gesittung. Unter Mitwirkung von Claudius Bojunga, Albrecht Haupt, Karl Helm, Andreas Heusler, Otto Lauffer, Friedrich v. d. Leyen, Josef Maria Müller-Blattau, Claudius Freiherr von Schwerin herausgegeben von Hermann Nollau. Mit 10 Farbentafeln. Geb. M. 28.—

Bergman, G., Abriß der schwedischen Grammatik. Kart. M. 1.60.

Bezold, Carl, Babylonisch-Assyrisches Glossar. Nach dem Tode des Verfassers unter Mitwirkung von Adele Bezold zum Druck gebracht von Albrecht Götze. M. 26.—, geb. M. 30.—.

Boisacq, Émile, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes. Seconde édition. Gebunden M. 30.—.

Ettmayer, K. von, Vademecum für Studierende der romanischen Philologie. Kartoniert M. 3.—.

Favre, Ch., Thesaurus verborum quae in titulis Jonicis leguntur cum Herodoteo sermone comparatus. M. 12.—.

Goetze, A., Akademische Fachsprache. M. 1.20.

Goldmann, E., Beiträge zur Lehre vom indogermanischen Charakter der etruskischen Sprache. I M. 8.—; II M. 21.—.

Grein, C. W. M., Dichtungen der Angelsachsen. I M. 3.50; II M. 3.80.

Günther, A., Altlettische Sprachdenkmäler in Faksimiledrucken. 2 Bände. M. 20.—, geb. M. 25.—.

Harder, Ernst, Deutsch-arabisches Handwörterbuch. M. 18.—, geb. M. 21.—.

Harrington, James, Oceana. Edited with notes by S. B. Liljegren. M. 11.20.

Honigmann, Ernst, Die sieben Klimata und die ΠΟΛΕΙΣ ΕΠΙΣΗΜΟΙ. Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter. M. 25.—.

Honti, R., Italienische Elementargrammatik. Geb. M. 2.50.

Horten, M., Indische Strömungen in der islamischen Mystik. II. Lexikon wichtigster Termini der isl. Mystik in Persien um 900. (Heft 13 der Materialien z. Kunde d. Buddhismus, hrsg. von M. Walleser.) M. 10.—.

Jensen, H., Neudänische Laut- und Formenlehre. Kart. M. 2.—.

— Neudänische Syntax. Kart. M. 4.—.

Jespersen, O., Eine internationale Sprache (Novial). Kart. M. 4.50.

— Novial Lexike. Internationales Wörterbuch. Kart. M. 4.—.

Jones, Daniel, Phonetic Readings in English. 15th Edition. Kart. M. 1.50.

Kirkpatrick, John, Handbook of Idiomatic English, as now written and spoken. Containing Idioms, Phrases and Locutions. Adapted for Students and Travellers of all Nationalities. 3d edition. Geb. M. 5.50.

Klein, K. K., Rumänisch-deutsche Literaturbeziehungen. M. 7.—.

van der Meer, M. J., Grammatik der neuniederl. Gemeinsprache. Mit Übungen und Lesestücken von M. Ramondt. Kart. M. 4.—.

Paudler, Fr., Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme, Kulturen und Urheimaten. Ein neues Bild vom heutigen und urzeitlichen Europa. Mit 2 Tafeln. M. 7.—, geb. M. 9.—.

Pos, H. J., Zur Logik der Sprachwissenschaft. M. 5.—.

— Kritische Studien über philologische Methode. M. 3.20.

Raynouard, M., Lexique Roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours comparée avec les autres langues de l'Europe Latine. Manuldruck nach der Erstausgabe von 1836—45 (Paris). 6 Teile in 5 Bänden. M. 150.—, geb. M. 170.—.

REICHELT, H., Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums. In Umschrift und mit Übersetzung. I. Die buddhistischen Texte. M. 10.—.

ROZWADOWSKI, J., Wortbildung und Wortbedeutung. M. 3.—.

SAAZ, JOH. VON, Der Ackermann aus Böhmen. Hersg. von ALOIS BERNT. (Altdeutsches Schrifttum aus Böhmen, hersg. von E. Gierach. 1.) Kart. M. 2.—.

SCHMITT, A., Untersuchungen zur allgemeinen Akzentlehre mit Anwendung auf den Akzent des Griechischen und Lateinischen. M. 5.50.

SCHREIBER, Die niederländische Sprache im deutschen Urteil (Schriften des Holland-Instituts, Neue Reihe. Heft 6). M. 1.50.

SCHRÖER, A., Neuenglisches Aussprachwörterbuch. 2. verb. Aufl. Geb. M. 8.—.

— Neuenglische Elementargrammatik. 2. Aufl. Kart. M. 2.50.

SPIEGELBERG, W., Demotische Grammatik. M. 22.—, geb. M. 25.—.

— Koptisches Handwörterbuch. M. 22.50, geb. M. 25.—.

Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Festschrift für Wilhelm Streitberg. Von J. FRIEDRICH, J. B. HOFMANN, W. HORN, J. JORDAN, G. IPSEN, H. JUNKER, F. KARG, C. KARSTIEN, K. H. MEYER, V. MICHELS, W. PORZIG, H. REICHELT, E. SIEVERS, F. SOMMER, F. SPECHT, A. WALDE, A. WALTER, J. WEISWEILER, H. ZELLER. M. 22.—, geb. 26.—.

STRECKER, KARL, Moralisch-satirische Gedichte Walters von Chatillon. Aus deutschen, englischen, französischen und italienischen Handschriften. Kart. M. 6.—.

Tatians Diatessaron. Aus dem Arabischen übersetzt von ERWIN PREUSCHEN. Mit einer einleitenden Abhandlung und textkritischen Anmerkungen herausgegeben von AUGUST POTT. M. 16.—.

Transkription, Phonetische, u. Transliteration. Nach den Verhandl. d. Kopenhagener Konferenz im April 1925. Redig. v. OTTO JESPERSEN und HOLGER PEDERSEN. Übersetzt von CARL MEINHOF. M. 2.—.

VOSSLER, K., Die philos. Grundlagen zum „süßen neuen Stil" des Guido Guinicelli, Guido Cavalcanti und Dante Alighieri. M. 3.50.

— Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft. Eine sprachphilosophische Untersuchung. M. 3.—.

— Sprache als Schöpfung und Entwicklung. Eine theoretische Untersuchung mit praktischen Beispielen. M. 4.—.

— Geist und Kultur in der Sprache. M. 8.—, geb. M. 10.—.

— La Fontaine und sein Fabelwerk. Mit 10 Holzschnitten. M. 4.—, geb. M. 5.50. Büttenausgabe geb. M. 12.—.

— Italienische Literatur der Gegenwart von der Romantik zum Futurismus. Kart. M. 3.50.

— Salvatore di Giacomo, ein neapolitanischer Volksdichter in Wort, Bild und Musik. Halbpergamentband M. 4.—.

— Die Göttliche Komödie. 2. verb. Auflage. 2 Bände. M. 25.—, geb. M. 30.—, Pgt. M. 50.—.

— Leopardi. M. 5.—, geb. M. 7.—.

WAGNER, A. M., H. W. von Gerstenberg und der Sturm und Drang. 2 Bände. M. 17.50.

6. Ursprung und Entartung in der Geschichtschreibung des Poseidonios. Von K. Reinhardt. M. 6.50.
7. Plotins Leben. Untersuchungen zur Biographie Plotins von Hans Oppermann. M. 4.—.

Repetitorien zum Studium altfranzösischer Literaturdenkmäler. Herausgegeben von K. R. v. Ettmayer.
1. Der Rosenroman I. Von K. R. v. Ettmayer. M. 1.20.
2. Das Rolandslied. Von E. Winkler. M. 1.20.

Sammlung mittellateinischer Texte. Herausgegeben von A. Hilka, Band 1—10. Verzeichnis auf Wunsch.

— vulgärlateinischer Texte. Herausgegeben von W. Heraeus und H. Morf †, Band 1—6. Verzeichnis auf Wunsch.

Studien, Kieler, zur englischen Philologie. Herausgegeben von F. Holthausen, Band 1—5 und Neue Folge 5—7. Verzeichnis auf Wunsch.

Textbibliothek, Englische. Herausgegeben von J. Hoops, Band 1—19. Verzeichnis auf Wunsch.

Texte, Alt- und Mittelenglische. Herausgegeben von F. Holthausen und L. Morsbach, Band 1—11. Verzeichnis auf Wunsch.

Texte, Kommentierte griechische und lateinische. Herausgegeben von J. Geffcken, Band 1—6. Verzeichnis auf Wunsch.

---

**Carmina Burana.** Kritisch herausgegeben von Alfons Hilka und Otto Schumann. I. Band: Text, II. Band: Kommentar. 1. Die moralisch-satirischen Dichtungen. Text I. mit 5 Farbentafeln kart. M. 6.—, Kommentar I. kart. M. 20.—.

---

**Des Aristophanes Werke.** Übersetzt von J. G. Droysen. Manulneudruck der 3. Auflage. 2 Teile in 1 Bande. Geb. M. 12.—.

**Beowulf.** Übersetzt und erläutert von Hugo Gering. 2. Aufl. 2. Abdruck. Kart. M. 2.50.

**Epiktet.** Was von ihm erhalten ist. Nach den Aufzeichnungen Arrians. Neubearbeitung der Übersetzung von J. G. Schultheß von R. Mücke. Geb. M. 9.—.

**Die Schrift über das Erhabene.** Deutsch mit Einleitung und Erläuterungen von H. F. Müller. M. 1.50.

**Griechenlyrik — Römerlyrik** in deutsche Verse übertragen von J. M. Stowasser. Zwei Bände. Deckenzeichnung von Franz Hein. Geb. M. 7.—.

**Hellenische Sänger** in deutschen Versen von K. Preisendanz und Franz Hein. Mit Zeichnungen von Franz Hein. Kart. M. 1.—.

**Die Tragödien des Sophokles.** In den Versmaßen der Urschrift ins Deutsche übersetzt von Carl Bruch. Neue Ausgabe mit Einleitung und Erläuterungen von H. F. Müller. In Pappband mit Decken- und Titelzeichnung von Franz Hein. Geb. M. 4.—.

**Spinoza, Von den festen und ewigen Dingen.** Übertragen und eingeleitet von C. Gebhardt. (Dünndruckpapier, XL u. 594 S.) Geb. M. 9.50. Die beste Einführung in Spinozas Lehre.

Ausgegeben Mai 1930.



C. F. Wintersche Buchdruckerei.

| | | |
|---|---|---|
| BL | 949626 | |
| 560 | Semper | |
| S5 | Rassen und Religionen im alten Vorderasien. | |
| Y 5 '33 | Kramer | |
| n. 8.25.33 | | |
| 12'34 | Cameron | Oct 18 '34 |
| UG 6 1935 | Charles Horace | Aug 18 '36 |
| ec 20 '37 | Minor | |
| g 1 '46 | | |
| g 1 '46 | W. Steinbach | Aug 8 '46 |
| 25'59 | Bowman | Se 11'63 |
| e 11'63 | I.L.L. for Ohio St. | Oct 4 '63 |